

RUDOLF OTTO

A szent

Osiris könyvtár



Vallástörténet

Sorozatszerkesztő

Szabó István

Zsengellér József

RUDOLF OTTO

A szent

**Az isteni eszméjében rejlő irracionális
és viszonya a racionálishoz**

Osiris Kiadó • Budapest, 2001

A fordítás alapjául szolgáló mű
Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des
Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.*
München, 1991, Verlag C. H. Beck.

Fordította
BENDL JÚLIA

A fordítást ellenőrizte
ENDREFFY ZOLTÁN

Utószó
PETHŐ SÁNDOR

A fordítás az MTA Filozófiai Intézetében a Religio Könyvek
program keretében készült

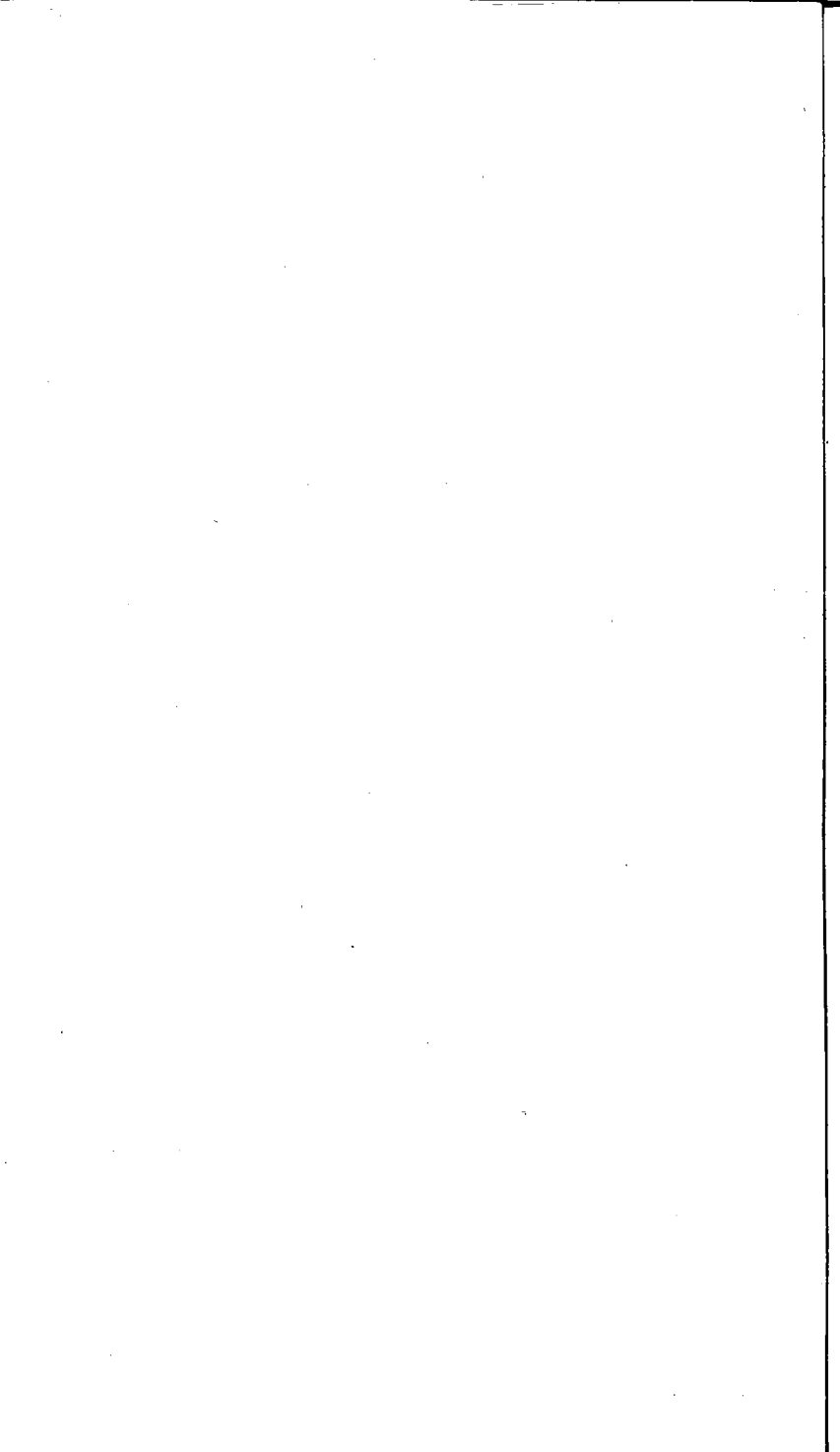
Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve

Osiris Kiadó, Budapest
www.osiriskiado.hu

A kiadásért felel Gyurgyák János
Felelős szerkesztő Szabó István
Szöveggondozó Szöllősi Zsuzsanna
Műszaki szerkesztő Kállainé Horváth Andrea
Sorozatterv Környei Anikó
A nyomdai előkészítés az Osiris Kft. munkája
Tördelő Lipót Éva
Nyomta és kötötte a Books in Print Bt.
Felelős vezető Molnár János

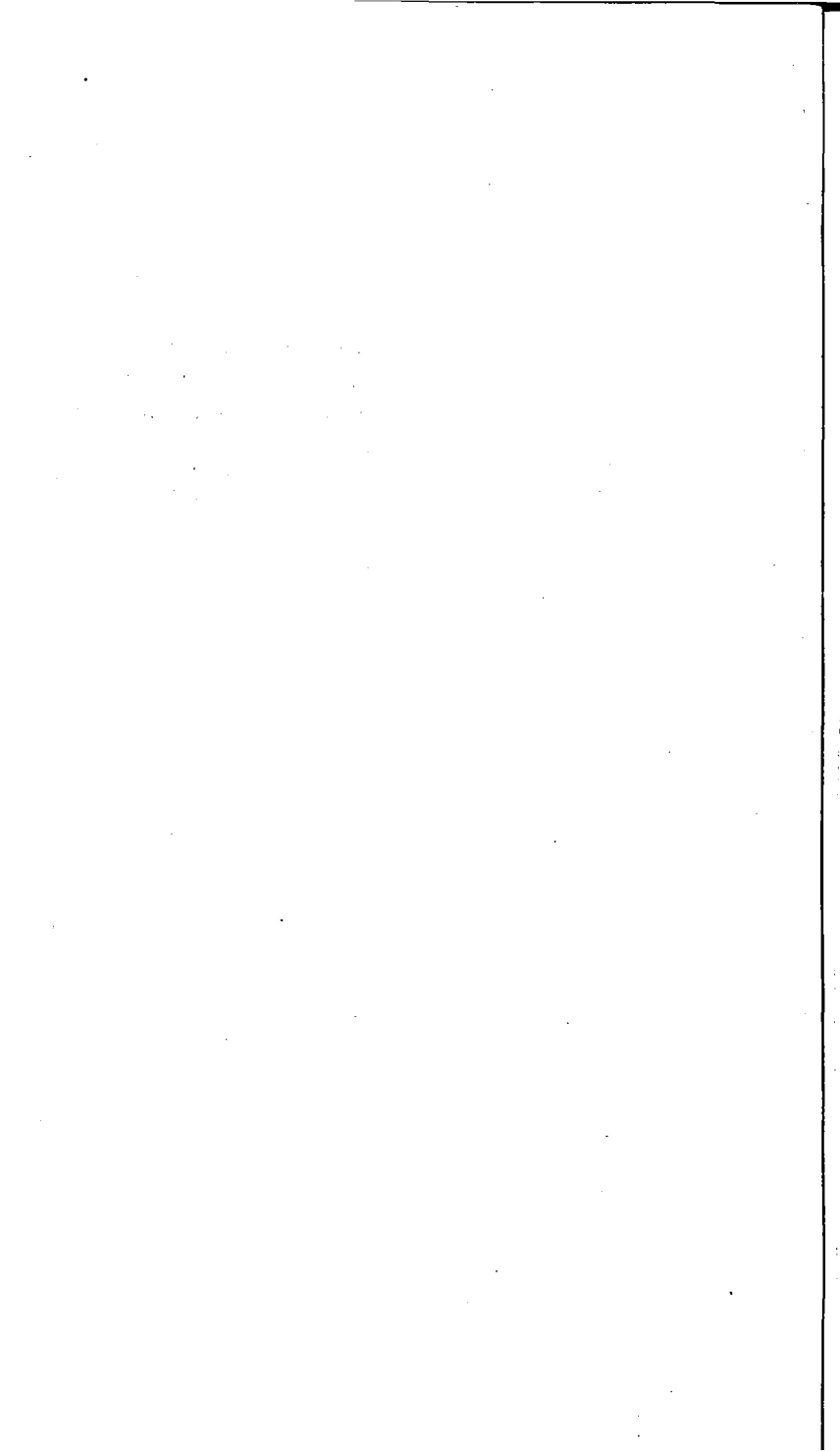
ISBN 963 379 221 5
ISSN 1219-1116

Theodor Häring emlékének ajánlom



*Legjobb osztályrészünk a borzadály;
bármily nagy ára van, a meghatottak
benne érzik csak át a Legnagyobbat.*

J. W. Goethe: *Faust*. 2. rész.
(Kálnoky László fordítása)



TARTALOM

1. Racionális és irracionális	11
2. A numinózus	15
3. „A teremtményérzet” – mint a numinózus tárgy-érzet visszatükröződése az ön-érzésben (<i>A numinózus elemei I.</i>)	18
4. Mysterium tremendum (<i>A numinózus elemei II.</i>)	22
a) A „tremendum” (a rettentő) alkotóeleme	23
b) A fenséges hatalom („majestas”) eleme	29
c) Az „energikusság” eleme	32
d) A misztérium eleme. Az „egészen más”	34
5. Numinózus himnuszok (<i>A numinózus elemei III.</i>)	44
6. A fascinans (<i>A numinózus elemei IV.</i>)	48
7. A bámulatos (<i>A numinózus elemei V.</i>)	59
8. Megfelelések	63
1. Kontrasztharmónia	63
2. Az érzelmek társításának törvénye	64
3. A séma viszonya	66
9. A sanctum mint numinózus érték. Az <i>augustum</i> (<i>A numinózus elemei VI.</i>)	71
Elfedés, engesztelés	73
10. Mit jelent az: irracionális?	79
11. A numinózus kifejezőeszközei	83
1. Közvetlen eszközök	83
2. Közvetett eszközök	84
3. A numinózus kifejezőeszközei a művészetben	88
12. A numinózus az Ószövetségben	95
13. A numinózus az Újszövetségben	104
14. A numinózus Luthernél	117
15. Fejlődési fokozatok	134

16. A szent mint a priori kategória. <i>Első rész</i>	136
17. A vallás megjelenése a történelemben	141
18. A „nyers” elemei	156
19. A szent mint a priori kategória. <i>Második rész</i>	161
20. A szent mint jelenség	168
<i>A divináció képessége</i>	169
21. Divináció az őskereszténységben	179
22. Divináció napjaink kereszténységében	185
23. Vallási a priori és történelem	196

MELLÉKLETEK

I. Numinózus költemények	201
II. Kisebb kiegészítések	207
III. A szövegben szereplő idegen szavak és rövid idézetek jegyzéke	215
IV. Ókori nyelveken megadott idézetek fordítása	219
PETHŐ SÁNDOR: Rudolf Otto – avagy az elrettentő titok filozófiája	221

RACIONÁLIS ÉS IRRACIONÁLIS

1. Általában minden teista isteneszme számára, de különösen a keresztény isteneszme számára rendkívüli mértékben fontos, hogy az istenséget határozott egyértelműséggel ragadja meg, és olyan predikátumokkal jelölje, mint szellem, ész, akarat, célirányos akarat, jóakarat, mindenhatóság, lényegi egység, tudatos-ság és más hasonló, és hogy ezáltal az olyan személyes-eszes dolgok analógiájára gondolja el, mint amilyeneket az ember korlátok és gátak közé szorított formában önmagán is tapasztal. (Ugyanakkor az istenivel kapcsolatban mindezeket mint „abszolút”, vagyis „tökéletes” predikátumokat gondoljuk el.) Mindezek a predikátumok világos és egyértelmű *fogalmak*, hozzáférhetők a gondolkodás, a gondolati tagolás, sőt a definíció számára is. Ha azt a tárgyat, amely alkalmas arra, hogy ilyen módon elgondoljuk, *racióálisnak* nevezzük, akkor az istenségnek az efféle predikátumokkal jellemzett lényét is *racióálisnak* kell neveznünk, és az a vallás, amely elismeri és hirdeti ezt az istenséget, ilyen értelemben *racióális vallás*. Csakis ezáltal válik lehetségessé, hogy a „hitet” – mint világos fogalmakba foglalt meggyőződést – megkülönböztessük a pusztán „érzéstől”. Legalábbis a kereszténység esetében semmiképp sem igaz Faust mondása:

Minden csak érzés; a név, hang, füst csupán*.

A „név” Faustnak ebben a mondatában azt jelenti: fogalom. Valamely vallás magas szintjét és fölényét éppen az jellemzi, hogy vannak-e „fogalmi” és ismeretei (mégpedig hitbeli ismeretei) az érzékfölöttiről, és pontosan az imént említett fogalmak vagy az ezeket kiegészítő fogalmak formájában. Más vallási szintekkel és formákkal összehasonlítva: a kereszténység fölé-

* Jékely Zoltán fordítása.

nyének nem az egyetlen, s még csak nem is a legfontosabb, ám igen lényeges ismertetőjele, hogy a kereszténységnek nagy számban vannak fogalmai, s ezek a fogalmak világosak és egyértelműek.

Ezt kell leginkább és határozottan hangsúlyoznunk. Ám egyúttal óvnunk is kell egy félreértéstől, amely hibás egyoldálúsághoz vezetne: nevezetesen attól a véleményről, amely szerint a racionális predikátumok – az említettek és a még hozzáfűzhető, hasonló predikátumok – *kimerítik* az istenség lényegét. Ilyen félreértést sugallhat a hitépítő nyelv beszédmódja és fogalomvilága, a prédikáció és a hitoktatás tanító jellegű tárgyalásmódja, sőt jórészt még a szent könyveink is. Ezekben a racionalitás áll az előtérben, sőt olykor mintha ez volna minden. Eleve várható, hogy itt a racionálisnak kell előtérbe kerülnie, hiszen minden szavakból fölépülő nyelv elsősorban arra törekszik, hogy fogalmakat közvetítsen. És a nyelv annál jobb, minél világosabbak és egyértelműbbek ezek a fogalmak. A racionális predikátumok azonban, bármennyire előtérben állnak is, többnyire oly kevésbé merítik ki az istenség eszméjét, hogy kifejezetten csak az *irracionalisra* vonatkoztatva érvényesek, és csak így léteznek. Ugyanakkor ezek nemcsak *lényegi* predikátumok, hanem *szintetikus* lényegi predikátumok is, amelyeket csak ilyen módon értelmezve érthetünk meg helyesen: vagyis csak akkor, ha a predikátumokat egy tárgyhoz – mint a predikátumok hordozójához – rendeljük, noha a tárgyat magát még nem ismerjük fel a predikátumokban, és nem is ismerhetjük fel bennük, mert azt másféle, egészen sajátos módon kell megismernünk. Hiszen a tárgynak valamiképpen mégiscsak felfoghatónak kell lennie, mert ha nem volna felfogható, semmit sem mondhatnánk róla. Alapjában véve még a misztika sem erre gondol, amikor a tárgyat „arrhéton”-nak nevezi, hiszen máskülönben a misztika csakis hallgatás lehetne. De többnyire éppen a misztika volt nagyon is beszédes.

2. Itt találkozunk első ízben a racionalizmus és a mélyebb vallás ellentétével. A későbbiekben többször foglalkozunk majd ezzel az ellentéttel és jellemzőivel: ebben rejlik a racionalizmus első és legjellegzetesebb vonása, s minden más vonása is ezzel függ össze. Nyilvánvalóan hamis, vagy legalábbis nagyon felületes az a gyakran hangoztatott különbség, hogy a racionalizmus a „csoda” tagadása, ellentéte pedig a csoda igénylése volna.

A csoda szokványos elmélete, miszerint a természetes oksági láncolatot olykor megtöri egy lény, amely maga alkotta ezt a láncolatot, tehát a hatalmában is kell tartania azt, a lehető „legracionálisabb”. Racionalisták igen gyakran elfogadták ebben az értelemben „a csoda lehetőségét”, vagy a priori módon egyenesen megkonstruálták azt. És gyakran előfordult az is, hogy eltökélt antiracionalistákat teljesen hidegen hagyott a „csoda problematikája”. Inkább azt mondhatnánk, hogy a racionalizmus és annak ellentéte valamiféle sajátos *minőségi* különbséget jelez a hívő lét hangulatában és érzelmi tartalmában. Ezt a minőségi különbséget pedig jelentős mértékben az határozza meg, hogy Isten eszméjében túlsúlyba kerül-e a racionális az irracionálissal szemben, esetleg teljesen kizárja azt, vagy mindez fordítva történik. Az a gyakran hangoztatott állítás, amely szerint a teológiai ortodoxia maga volna a racionalizmus szülőanyja, részben valóban igaz. De nem egyszerűen azért, mert az ortodoxia általában a tannal és a tan formába öntésével foglalkozott. A legszenvedélyesebb misztikusok is ezt tették. Hanem azért igaz, mert az ortodoxia a tan tételezése során nem találta meg azt az eszközt, amelynek segítségével kellőképpen méltányolhatta volna és a vallásos élményben elevenen tarthatta volna a tárgyában rejlő irracionálíst, s így az irracionális nyilvánvaló félreismerése következtében egyoldalúan racionálissá tette az isteneszmét.

3. Ez a racionalizáló hajlam még ma is túlsúlyban van, mégpedig nemcsak a teológiában, hanem az általános valláskutatás minden területén is. Befolyásolja a mítoszkutatást, a „primitív” népek vallásának kutatását, és azokat a kísérleteket is, amelyek megpróbálják megfogalmazni a vallások elhalásának és keletkezésének okait stb. Bár kiindulópontul nem eleve azokat a legmagasabb rendű racionális fogalmakat használják, amelyekből mi kiindultunk, mindazonáltal a fő problémának ezeket a fogalmakat – és e fogalmak fokozatos „fejlődését” – tekintik, és előzményeikként csekélyebb értékű képzeteket és fogalmakat konstruálnak: de akárhogy is, mindig fogalmakat és képzeteket keresnek, mégpedig főként „természetes” fogalmakat, vagyis olyanokat, amelyek az emberi gondolkodás általános szférájában amúgy is megtalálhatók. És közben, mondhatni, bámulatra méltó energiával és művészettel hagyják figyelmen kívül a vallásos élmény egészen sajátos jellegét, amely megfigyelhető már

annak legprimitívebb megnyilvánulásaiában is. Bámulatra méltó, vagy inkább elgondolkoztató: mert ha az emberi tapasztalatok valamelyik területén egyáltalán említhetünk olyasmit, ami csakis erre a területre jellemző és csak ezen a területen tapasztalható, az a vallás. Az ellenség szeme itt valóban élesebb, mint jó néhány baráté vagy semleges teoretikusé. Az ellenfél oldalán nagyon jól tudják, hogy az egész „misztikus ostobaságnak” semmi köze sincs az „észhez”. Mindenesetre jótékony figyelemztetés ez annak megállapítására, hogy a vallás nem merül ki racionális állításaiban, és ez arra ösztönöz, hogy tényezőinek viszonyát oly módon tisztázzuk, hogy a vallás önmaga számára is érthetővé váljék¹.

JEGYZET

¹ A 3. ponthoz: részletesebben lásd *Das Gefühl des Überweltlichen*. II. fejezet: „Der sensus numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion”.

MÁSODIK FEJEZET

A NUMINÓZUS

Ezt fogjuk megkísérelni a *szent* sajátos kategóriájára vonatkozóan. Az, hogy valamit mint „szentet” ismerünk meg és ismerünk el, elsősorban az értékelés sajátos kategóriája, amely *ily módon* csak a vallás területén fordul elő. Ez azonnal kihat ugyan más területekre is, például az etikára, maga azonban nem valami másból származik. Találunk benne egy teljesen sajátos, csak erre a fajtára jellemző tényezőt, amely a fenti értelemben vett racionalitáson kívül esik, és amely kimondhatatlan – arrhéton, ineffabile –, amennyiben *fogalmi* megközelítéssel teljesen hozzáférhetetlen.

1. Ez az állítás eleve hamis volna, ha a szent az lenne, aminek bizonyos szóhasználatok, például a filozófiai és rendszerint még a teológiai szóhasználat szerint is tekintik. Megszoktuk ugyanis, hogy a „szent” szót teljességgel átvitt értelemben használjuk, ami semmiképp sem tekinthető a szó eredeti értelmének. „Szentnek” ugyanis rendszerint az abszolút *erkölcsös*, a tökéletes jót kifejező predikátumot tekintjük. Kant például az akaratot akkor nevezi szent akaratnak, ha az – kötelességtudattól ösztönözve – rendíthetetlenül engedelmeskedik az erkölcsi törvénynek: pedig ez egyszerűen a tökéletes erkölcsi akarat. Ugyanígy beszélünk szent kötelességről, a törvény szentségéről is, amikor pusztán ezek gyakorlati szükségességére, általánosan kötelező érvényükre gondolunk. A „szent” szó ilyesfajta használata azonban nem szabatos. A „szent” mindezt magában foglalja ugyan, tartalmaz azonban – még érzelmileg is – valami határozott többletet, és ezt kell elsősorban *különválasztanunk*. Sőt éppen arról van szó, hogy a „szent” szó és annak sémi, latin, görög és más régi nyelvekben található megfelelői leginkább és túlnyomórészt *csak* ezt a többletet jelölték, és az erkölcsi tényezőt egyáltalán nem vagy nem eleve tartalmazták, és sohasem jelölték ezt kizárólagosan. Mivel nyelvérzékünk a szent fogalmába manapság mindig beleérti az erkölcsi mozzanatot is, ezért

célszerű lesz kitalálni – legalábbis amíg e sajátos, különleges alkotóelemet keressük, a vizsgálódás átmeneti idejére – egy külön terminust, amely majd a szentet jelölné, *kivéve* a benne rejlő erkölcsi mozzanatot, és rögtön hozzáfűzhetjük még, *kivéve* a benne rejlő racionális tényezőt általában.

Amiről beszélünk és amit szeretnénk valamennyire megjelölni, vagyis éreztetni, az benne él *minden* vallásban, mint azok legbelső lényege, s nélküle a vallások egyáltalán nem létezhetnének. Rendkívül erőteljesen él ez a sémi vallásokban, és közülük is külön ki kell emelnünk a bibliai vallást. Itt külön neve is van, mégpedig: qádós, melynek megfelelői hagiosz és sanctus, még pontosabban sacer. Bizonyos, hogy ezek a nevek mindhárom nyelvben magukba foglalják a „jót”, az abszolút jót is, mégpedig az eszme fejlődésének és érettségének legfelső fokán, és ennek fordításaként használjuk a „szent” szót. Ez a „szent” azonban csupán egy olyan sajátos, eredeti mozzanat fokozatos etikai sematizálása és megtöltése etikai elemmel, amely magában véve közömbös lehet az etika mozzanatával szemben, és önmagában is mérlegelhető. És e mozzanat fejlődésének kezdetén mindezek a kifejezések kétségtelenül egészen mást jelentenek, mint a jót. A szövegek mai magyarázói ezt általánosan elismerik. Joggal tekintik racionalista átértelmezésnek, ha a qádóst valaki egyszerűen úgy értelmezi: jó.

2. Arról van tehát szó, hogy külön ennek a tényezőnek kell olyan nevet találnunk, amely egyrészt rögzíti azt a maga különösségében, másrészt pedig lehetővé teszi azt is, hogy vele együtt megragadjuk és egyúttal kifejezésre juttassuk e tényező esetleges alfajait vagy fejlődési fokaikat is. Erre a célra először is megalkotom a *numinózus* szót (ha az omenből képezhetjük az ominózust, miért ne képezhetnénk a numenből numinózust), és az értelmezés, illetve az értékelés sajátos, numinózus kategóriájáról és valamiféle numinózus érzelmi hangoltságról beszélek, amely mindig ott bukkan elő, ahol ezt az értékelési kategóriát alkalmazzák, vagyis ahol úgy vélik, hogy egy tárgy numinózus.¹ Mivel ez a kategória teljesen sui generis, ezért – minden más primer és alapvető tényhez hasonlóan – szigorú értelemben véve definiálhatatlan, csak körülírható. A hallgatót a kategória megértésében csak azzal segíthetjük, hogy körülírással megkíséröljük elvezetni saját lelkiállapotának arra a pontjára, ahol ennek a kategóriának már benne magában meg kell mozdulnia,

létre kell jönnie, és tudatosulnia kell. Ezt az eljárást támogathatjuk azzal is, ha olyan tényezőket említünk, amelyek vagy hasonlóak hozzá, vagy jellegzetesen ellentétesek vele, majd hozzáfűzzük: „A mi X-ünk nem ilyen, de ehhez hasonló, amazzal pedig ellentétes. Nem fogsz most már *magad* rájönni?” Vagyis: a mi ismeretlenünk a szó szoros értelmében véve nem tanítható, csak ösztönözhető, fölkelthető – mint minden, ami „Lélektől” való.

JEGYZET

¹ Csak később vettem észre, hogy itt nem tarthatok igényt a felfedező címére. Vö. *Das Gefühl des Überweltlichen*. I. fejezet: „Zinzendorf als Entdecker des sensus numinis”. Az *Institutió*ban már Kálvin is ezt írja: „divinitatis sensus, quaedam divini numinis intelligentia”.

„A TEREMTMÉNYÉRZET”

– mint a numinózus tárgy-érzet visszatükröződése
az ön-érzésben

(A NUMINÓZUS ELEMELI.)

1. Kérjük az olvasót, idézze fel a valláshoz kapcsolódó erős és lehetőleg egyoldalú felindultság egyik pillanatát.

Aki nem képes erre, vagy akinek egyáltalán nincsenek ilyen pillanatai, kérjük, ne olvassa tovább ezt a könyvet. Ha ugyanis valaki vissza tud emlékezni serdülőkori érzéseire, emésztési zavaraira vagy akár a közösséggel kapcsolatos érzéseire, ám sajátos vallásos érzéseket nem tud felidézni, az aligha alkalmas arra, hogy vallástudománnyal foglalkozzon. Nem hibáztatható, ha megpróbál egyedül eljutni a számára ismert magyarázó elvek segítségével addig, ameddig csak tud, és megkísérli az „esztétikát” érzéki gyönyörként, a „vallást” pedig a társas ösztönök és a társadalmi megítélés egyik funkciójaként, vagy talán még ennél is primitívebben értelmezni. De a műélvező, aki saját tapasztalatából ismeri az esztétikai élmény különlegességét, köszönettel elhárítja majd ezeket az elméleteket, és még inkább ezt teszi a vallásos ember.

Kérjük továbbá az olvasót, hogy miközben az ünnepélyes áhítat és a *megrendülés* e pillanatait és lelkiállapotait vizsgálja és elemzi, a lehető legpontosabban ügyeljen arra, ami *nem* közös bennük azzal a talán csak erkölcsi *emelkedettség*gel, amit egy jó cselekedet szemlélésekor érzünk, viszont mint érzelmi tartalom csak amazokra jellemző. Mi, keresztények, leginkább olyan érzésekre bukkanunk, amelyeket kevésbé heves formában más területekről is ismerünk: a hála, a bizalom, a szeretet, a megbízhatóság, az alázatos engedelmesség és a hódolat érzésére. Ezek azonban semmiképp sem merítik ki az áhítat tényezőjét, és mindebből még nem állnak össze az „ünnepélyesség” specifikus vonásai, még nem körvonalazódik bennük a ritka és ilyen módon csak itt előforduló megrendülés magasztossága.

2. Igen szerencsésen ragadta meg Schleiermacher az ilyenfajta élmények egyik rendkívül figyelemre méltó elemét: ő ezt a „függőség” érzésének nevezi. Két kifogásunk lehet azonban ezzel a jelentős felfedezéssel kapcsolatban.

Először is az érzés, amelyre Schleiermacher tulajdonképpen *gondol*, sajátos minőségét tekintve nem a függőség érzése a szó „természetes” értelmében, vagyis nem olyasmi, amivel az élet és a tapasztalat más területein is találkozhatunk; ilyen lehet az az érzés, hogy mi magunk elégtelenek, tehetetlenek vagyunk, és hogy a környezetünk viszonyai akadályoznak minket. Amire ő gondol, az bizonyára hasonlít valamiképpen ezekre az érzésekre, és ezért segítségükkel analógiás alapon utalhatunk is rá, „magyarázhatjuk” is ezekkel, és segítségükkel utalhatunk magára a dologra is, hogy azután ő maga váljék önmaga által érzékelhetővé. Ám az, amiről itt szó van – minden hasonlóság és analógia ellenére –, *minőségileg* különbözik az ilyenfajta analóg érzésektől. Schleiermacher maga is nyomatékosan megkülönbözteti a *vallási* függőség érzetét minden más függőségérzettől. De csak olyan módon teszi ezt, ahogyan különbséget tesz az „abszolút” és a pusztán viszonylagos között: Schleiermacher tehát csak úgy tesz különbséget közöttük, mint az abszolút és a relatív között, mint a tökéletes és a fokozatosan változó között, ám ez nem sajátos minőségi különbség. Figyelmen kívül hagyja, hogy tulajdonképpen csak magának a dolognak az *analógiájára* gondolunk, amikor ezt függőségérzetnek nevezzük.

Vajon az ilyen összehasonlítás és szembeállítás során fölfedezze-e az olvasó saját magában azt, amit mondani akarok, de másképpen kifejezni nem tudok, éppen azért, mert elsődleges és alapvető tényről van szó, amely csupán önmagával meghatározható tény a lélek síkján? Talán segíthet ebben egy közismert példa, amelyben éppen a szóban forgó elem jelenik meg igen erőteljesen. Amikor Ábrahám az 1Móz 18,27-ben szólni mer Istenhez Szodoma lakóinak sorsáról, ezt mondja:

Tudom, merész dolog, hogy szólok az én Uramnak, bár én csak *por és hamu* vagyok.

Az ilyen önmagát kinyilvánító „függőségérzet” mégis sokkal több és ugyanakkor minőségileg is más, mint az összes többi természetes függőségérzet. Nevet keresek neki, és *teremtményérzetnek* nevezem: ama teremtmény érzetének, aki elmerül a saját jelentéktelenségében, és elenyészik, ha szembe találja magát azzal, ami minden teremtmény fölött áll.

Könnyen észrevehetjük, hogy a „teremtményérzet” kifejezés sem más, mint valaminek a *fogalmi* tisztázása. Itt ugyanis nem

pusztán arról van szó, amit az új név egymagában is ki tud fejezni – vagyis hogy a teremtmény semmi és önmagában véve jelentéktelen, ha szembesül azzal, ami nála abszolút értelemben hatalmasabb –, hanem arról, hogy egy *ilyen* hatalmassal szemben semmi. És éppen ezt az „ilyent”, a szóban forgó tárgy milyenségét nem ragadhatjuk meg racionális fogalmakkal, ez az, ami „kimondhatatlan”; csak kerülőúton közelíthetjük meg, vagyis azáltal, hogy magunkba mélyedünk, és rámutatunk annak az érzelmi reakciónak a sajátos hangnemére és tartalmára, amelyet e tárgy megtapasztalása a lélekben kivált, és amelyet önmagunkban kell átélnünk.

3. Schleiermacher meghatározásának másik hibája,¹ hogy a vallásos érzés tulajdonképpeni tartalmát a függőség érzetével, vagy ahogyan most már mondhatjuk: a teremtményérzettel akarja meghatározni. Ilyen módon a vallásos érzés közvetlenül és elsősorban ön-érzet volna, vagyis önmagam, pontosabban függőségem sajátos meghatározottságának érzete. Schleiermacher szerint magához az istenihez csak következtetés révén juthatunk el, mégpedig úgy, hogy e meghatározottsághoz hozzágondolunk egy rajtunk kívül álló okot. Ez azonban teljesen ellentétben áll a lelki tényekkel. Inkább azt mondhatnánk, hogy a „teremtményérzet” maga is csak szubjektív kísérőelem és következmény, úgyszólván egy másik érzelmi tényező (mégpedig a „respektus” – „Scheu”) árnyéka, amely *először és közvetlenül* kétségtelenül egy *rajtam kívül lévő tárgyra* vonatkozik. És pontosan ez a numinózus tárgy. Tehát csak akkor alakulhat ki a lélekben teremtményérzet, ha valaki a nument jelenvalóként tapasztalja meg, mint Ábrahám, vagy amikor valaminek a numinózus jellegét érezzük, tehát csak akkor jelenik meg a teremtményiség érzete a lélekben mint a numinózus kategóriájának *visszatükröződése*, ha a numinózus kategóriáját egy valóságos vagy képzelt tárgyra alkalmazzuk.

Olyan világos tapasztalati tény ez, hogy a pszichológusnak is azonnal és elsőként szemébe ötlük, amikor a vallásos élményt elemzi. William James is azt mondja, majdhogynem naivan, *Varieties of Religious Experience* című könyvében,² amikor a görög istenképzetek keletkezéséről szól:

A görög istenek eredetének kérdésével nem kell itt foglalkoznunk. De példáink egész sora hozzávetőleg az alábbi következtetésre készít bennünket: úgy tűnik, mintha az ember tudatában ott élne *valami*

reális dolognak, valami valóságosan létező dolognak az érzete, valami objektíven létező dolognak a képzete, és ez mélyebb és általánosabb érvényű, mint az egyes és különös érzések bármelyike, amelyek a mai pszichológia nézete szerint valaminek a *realitását* bizonyítják.

Mivel James elől a saját empirista és pragmatista álláspontja zárja el azt az utat, amelyen járva elismerhetné a szellem megismerőképességét és eszmei alapjait, ezért kissé furcsa és misztikus feltételezéseket kell segítségül hívnia, hogy ezt a tényt megmagyarázhassa. A tényt magát azonban világosan megragadja, és ahhoz kellőképpen realista, hogy ne próbálja ezt valamilyen értelmezéssel kiküszöbölni. Ennek a „realitásérzetnek” mint elsődleges és közvetlen ténynek – vagyis az *objektíven* adott numinózus érzésének – csupán utólagos következménye a „függőségérzet”, pontosabban a teremtményérzet, vagyis az, hogy a megtapasztaló *szubjektum* leértékeli önmagát.³ Más szavakkal: az én „abszolút függőségem” érzetének a feltétele az, hogy érezzem az ő „abszolút fölényét (és megközelíthetlenségét)”.

JEGYZETEK

¹ Egy harmadik hibáról később szólunk még (vö. 29. p.).

² W. James: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*. 46. p. Németre fordította Wobbermin.

³ Schleiermacherral kapcsolatban vö. még R. Otto: *West-östliche Mystik*. 2. Aufl. Götha, 1929, L. Klotz. A könyv C részében erről részletesen szóltam.

MYSTERIUM TREMENDUM

(A NUMINÓZUS ELEMEL II.)

Vajon mi és milyen a numinózus – melyet objektívnek, rajtam kívül lévőnek érzek?

Mivel a numinózus irracionális, vagyis fogalmakban nem fejthető ki, csak ama különös érzelmi reakció segítségével jelölhetjük meg, amit az őt átélő lélekben kivált. „Az a helyzet, hogy a numinózus az ember lelkét ilyen és ilyen érzelmi meghatározottsággal ragadja meg és rendíti meg.” Kísérletet kell tennünk arra, hogy olyan módon jelezzük ezeket az „ilyen és ilyen” érzelmi tényezőket, hogy rokon érzetekkel való hasonlóságok és ellentétek, valamint jelképes kifejezések által szólaltatjuk meg őket. Mégpedig úgy, hogy – Schleiermachersal ellentétben – éppen azt az *elsődleges* a tárggyal kapcsolatos érzelmi meghatározottságot keressük, amelyet – mint épp az imént láttuk – csak másodlagosan, árnyékként követ a teremtményérzet az ön-érzetben.

Ha szemügyre vesszük az erős vallásos érzelmi megrendültség legalsó és legmélyebb rétegét, amennyiben az több, mint az üdvösségbe vetett hit, bizalom vagy szeretet, tehát ami olykor – ezektől a kísérő jelenségektől teljesen függetlenül is – szinte őrzítő erővel tudja megindítani és betölteni a lelkünket; ha úgy kísérjük ezt figyelemmel, hogy beleérzéssel szemléljük a bennünket körülvevő embereket a vallásosság heves kitöréseiben és hangulati megnyilvánulásaiban, szertartások és kultuszok ünnepélyességében és emelkedett hangulatában – ez lengi körül a vallási kegyhelyeket, építményeket és a templomokat –, akkor a dolog kifejezésére csak egyvalami kínálkozik: a *mysterium tremendum*, a rettentő titok érzete. Ez az érzés olykor gyengéd hullámmal öntheti el a lelkünket, az elmélyült áhítat lebegő, nyugodt hangulatának formájában, s ily módon fokozatosan a lélek szakadatlanul áradó hangulatává válhat, amely sokáig tart, és ott rezeg, míg végre elcsitul, s a lélek újra a profanításba merül. Előtorzhat ez az érzés a lélekből hirtelen lökésekkel és görcsökkel is. Furcsa izgatottságot, kábulatot és eksztázist is

okozhat. Vannak vad és démoni formái is. Lesüllyedhet egészen a szinte kísérteties borzongásig és irtózásig. Vannak nyers és barbár előzményei és megnyilvánulásai, valamint fejlődhet a finomság, a tisztaság és a megdicsőülés irányába is. Kialakulhat belőle a teremtmény csöndes, alázatos reszketése és elnémulása is – de mitől reszket és némul el? A minden teremtmény fölött álló kimondhatatlan *titoktól*.

Így mondjuk, hogy mégis mondjunk valamit. Ám azonnal rádöbbenünk arra, hogy ezzel tulajdonképpen semmit sem *mondunk*, vagy legalább arra, hogy ez a fogalmi meghatározásra való törekvés megint csak tisztán negatív. A misztérium ugyanis *fogalmilag* nem jelent semmi többet, mint azt, ami rejtve van, ami nem nyilvánvaló, amit nem fogunk fel és nem értünk meg, ami nem mindennapi és nem meghitt, de ezzel semmi közelebbit nem mondunk a minőségéről. Ám ezzel mégis valami teljességgel pozitívrá *gondolunk*. Pozitív jellegét tisztán az érzéseinkben éljük át. És ezeket az érzéseket kifejt-hetjük és meg is világíthatjuk a magunk számára, ha egyúttal hangot is adunk nekik.¹

a) A „*tremendum*” (a rettentő) alkotóeleme

A kérdés pozitív mikéntjére először is a *tremendum* jelző utal. Önmagában véve a „*tremor*” csak félelem: jól ismert „természetes” érzés. Ezzel a szóval egy jellegzetes érzelmi reakciót jelölünk itt meg – a leginkább kézenfekvő, ám mégiscsak analogikus módon –, amely hasonlít ugyan a félelemre, és ezért a segítségével analogikus módon utalhatunk rá, de önmagában véve mégis valami egészen más, mint az, ha valamitől félünk.

Némelyik nyelvben vannak olyan kifejezések, amelyek vagy kizárólagosan, vagy leginkább ezt a „félelmet” jelölik, amely több a félelemnél. Ilyen például a *hiqdis* (megszentelni) szó a héberben. Ha valamit „megszentelünk a szívünkben”, ez azt jelenti, hogy más félenkséggel össze nem téveszthető félenk elfogódottságot érzünk iránta, vagyis: a numinózus kategóriájának segítségével értelmezzük. Az Ószövetségben bőven találkozzunk rokon értelmű kifejezésekkel ennek az érzésnek a megnevezésére. Különösen figyelemre méltó itt az „emát Jahve”, az „istenfélelem”, amely Jahvéból áradhat, sőt küldheti is, mint egy démont, amely megbénítja az emberek tagjait, és amely nagyon

hasonlít arra, amit a görögök így neveznek: deima panikón (páni félelem). Vessük össze 2Móz 23,27 soraival:

Rémületet küldök előtted, és megzavarok minden népet, amely közé mégy.

Vagy Jób 9,34 és 13,21. Ez a rémület belső irtózáttal teljes, s ilyent nem ébreszthet bennünk semmilyen teremtett lény, még a legfenyegetőbb és leghatalmasabb sem. Van benne valami „kísérteties”.

A görög szó erre: „szebasztosz”. A korai keresztények határozottan érezték, hogy a szebasztosz elnevezés egyetlen teremtményt sem illet meg, még a császárt sem; érezték, hogy ez egy numinózus kifejezés, és bálványimádás lenne, ha egy embert a numinózus kategóriájába sorolnának azáltal, hogy szebasztosznak nevezik. Az angol nyelvben az „awe” szó, mélyebb és legsajátabb értelmében, nagyjából arra vonatkozik, amiről itt beszélünk (vö.: „he stood aghast”). A német nyelvben a „megszentelés” (Heiligen) szót csupán a Biblia nyelvhasználatának mintájára alkottuk, van viszont tősgyökeres, saját kifejezésünk is ennek az érzésnek a nyersebb és alacsonyabb előzményeire és kezdetlegesebb fokozataira, nevezetesen ez az „irtózat” (Grauen) és az „irtózás” (Sich Grauen); a finomabb, magasabb fokok jelölésével kapcsolatban pedig meglehetősen határozottan és általánosan ezt a jelentéstartalmat kapta az „elborzadni” (Erschauern) szó. A „borzalommal teli” (Schauervoll) és a „borzadály” (Schauer) szó rendszerint már önmagában, jelző nélkül is a szent borzadályt jelöli.² Régebben, Wundt animizmusával vitatkozva, a „respektus” (Scheu) szót javasoltam a fogalom megjelölésére, de ebben a különös elem, vagyis a numinózus, természetesen csak idézőjelben áll. Mondhatnánk úgy is: „vallásos respektus” (religiöse Scheu). Az ezt megelőző fokozat a „démonival” szemben érzett respektus (páni félelem), és ennek apokrif hajtása, a „kísértetektől való félelem”. Ez pedig a „rejtélyes” dolgokkal (uncanny) kapcsolatos érzésben jelentkezik először. Ebből a „respektusból” és ennek nyers formájából – amikor, valaha régen, először jelentkezett a „rejtélyes” mint idegen és új érzés az ősemberek lelkiállapotában – indult ki minden vallástörténeti fejlődés. És amikor ez a jelenség elterjedt, akkor kezdődött az emberiség új korszaka. „Démonok” és „istenek” születnek ebből az érzésből, és ebből fakad minden, amit a

„mitologikus appercepció” vagy a fantázia létrehozott, mint ennek az érzésnek a tárgyi megvalósulását. És amíg el nem ismerjük, hogy ez az első, minőségileg jellegzetes, másból le nem vezethető alaptényező és alapösztön, amelyből levezethetjük a vallástörténet egész folyamatát, addig eleve tévúton jár a vallás keletkezésének minden animista, mágikus és néplélektani magyarázata, és megkerüli a tulajdonképpeni problémát.³

A vallás nem természetes félelmekből és nem is a világgal szemben érzett, általánosnak gondolt „félelemből” keletkezett. Az irtózás ugyanis nem természetes, szokásos félelem, hanem már magában véve is a titokzatos első indulata és rezdülése, még akkor is, ha eleinte a „rejtélyes” nyers formájában jelenik meg; ekkor értékeljük az irtózást első alkalommal egy olyan kategória alapján, amely nem a szokásos, természetes szférába tartozik, és nem is valami természetesre irányul.⁴ És ezzel csak az találkozhat, akiben megmozdult a lélek sajátos, a „természetes” adottságoktól bizonyosan eltérő képessége, amely kezdetben csak akadozva és igen nyersen nyilvánul meg, de már az emberi szellem teljesen sajátos, új tapasztalatokat szerző és értékelő funkciójára utal.

Időzzünk még egy pillanatig a numinózussal szemben érzett respektus első, primitív és nyers megnyilvánulásainál. A „démonival” szemben érzett respektus formájában ez tulajdonképpen a „primitívek vallását” jellemzi, mint egyfajta naiv, nyers és kezdetleges érzületet. Ezt a respektust és a fantázia hozzá kapcsolódó képződményeit küszöbölik ki és távolítják el később ama titokzatos ösztön magasabb fokai és fejlődési formái, amely ösztön itt első ízben és még nyersen jelenik meg, s ez a numinózus érzés ösztöne. De ahol ez az érzés már régen elérte magasabb és tisztább kifejezési formáját, ősi rezdülései teljesen naivan még ott is kitörhetnek újra meg újra a lélekből, és ismét átélhetővé válhatnak. Ezt tapasztaljuk abban is, hogy még az általános lelki fejlődés magas szintjein is mekkora ereje és varázsa van a „rémes”, a „kísérteties” és „iszonyatos” történeteknek. Figyelemre méltó, hogy ez a sajátos respektus a „rejtéllyessel” szemben olyan *testi* reakciót vált ki, amilyent a természetes respektussal és ijedséggel kapcsolatban soha nem tapasztalhatunk: „hideg borzongás futott végig a tagjain”, „libabőrös lett a háta”.⁵ A lúdbőrzés „természetfölötti” jelenség. Aki finomabb lelki megkülönböztetésre képes, az bizonyosan látja, hogy ez a

„respektus” egyáltalán nem csak mértékében és intenzitásában tér el a természetes félelemtől, és semmiképp sem csupán annak rendkívül magas foka. Lényege teljesen független az intenzitásától. *Lehet* olyan erős, hogy a csontunk velejéig hatol, a hajunk szála égnek áll és a tagjaink reszketnek, de jelentkezhethet úgy is, mint a lélek egészen könnyed rezdülése és alig észrevehető, pillanatnyi változása. Vannak saját fokozatai, de egyik sem valami másnak a fokozottabb jelentkezése. Pusztá fokozással semmiféle természetes félelem sem alakul át az ilyen értelemben vett „respektussá”. Csordultig lehetek félelemmel, szorongással és ijedtséggel, miközben nyomát sem érzem a „rejtélyesnek”. – Tisztábban látnánk itt, ha a lelki élet kutatása általában határozottabban törekedne arra, hogy megvizsgálja az „érzelmek” közötti minőségi különbségeket, és ennek megfelelően csoportosítaná őket. Még mindig akadályoz minket a túlzottan durva felosztás, amely csak a „gyönyört” és az „undort” ismeri. Még a gyönyör egyes fajtáit sem csak a feszültség mértéke különbözteti meg egymástól. Fajtájuk szerint is élesen elkülöníthetjük őket. *Fajtáját* tekintve más, ha a léleknek gyönyörben vagy élvezetben van része, örömet vagy esztétikai gyönyörűséget, etikai emelkedettséget, vagy – végezetül – az áhítat élményének vallásos üdvösségét érzi. Ezek az állapotok hasonlítanak ugyan egymásra, és ezért besorolhatók egyetlen közös *osztály*fogalom alá, amely mint osztályt megkülönbözteti őket a lelki élmények más osztályaitól. Ebből az osztályfogalomból azonban nem következik, hogy a különböző fajtájú élmények ugyanannak a dolognak pusztán különböző fokozatai lennének, sőt az osztályfogalom nem is azt a célt szolgálja, hogy nyilvánvalóvá tegye mindannak a „lényegét”, amit a fogalom alá sorolhatunk.

A numinózus érzése a magasabb szinteken igen távol áll attól a respektustól, amelyet a pusztán démonival szemben érzünk. Eredetét és rokonságát itt sem tagadja meg. Ahol a démonhit már régen istenhitté emelkedett, az „istenek” mint numenek még ott is mindig megőriznek valamit az érzelem számára a „kísértetiesből”, pontosabban őrzik a „rejtélyes-félelmetes” dolgoknak azt a sajátos jellegét, amely határozottan hozzájárul „méltóságukhoz”, vagy éppen a „méltóság” segítségével találják meg a saját sémájukat. Ez az elem a legfelső szinten, a tiszta istenhit szintjén sem tűnik el, és lényegét tekintve nem is szabad eltűnnie: csak visszafogottabbá és nemesebbé válik. Az „irtó-

zás" itt abban a végtelenül megnemeseedett formában tér vissza, amikor a lélek a legmélyebb gyökeréig mélységesen és bensőségesen megremeg és elnémul. Ez az érzés a keresztény istentiszteletben is teljes erővel ragadja meg a lelket e szavak hallatán: „szent, szent, szent”. Ez tör föl Tersteegen dicséretében is:

Itt van Isten köztünk...
– Minden csendre térve
Őelőtte hulljon térdre!*

Az irtózás elveszítette az értelmet összezavaró jellegét, de nem szűnt meg kimondhatatlanul erős, magával ragadó jellege. Megmarad mint misztikus borzongás, és kísérő reflexként fölkelte az önérzésben a teremtménység korábban bemutatott érzetét, mely a saját jelentéktelenségünk, saját semmivé válásunk érzete, ha szembetalálkozunk ama borzalmassal és nagyszerűvel, amelyet a „respektus” során megtapasztaltunk.⁶

Ha meg akarjuk nevezni azt a tényezőt, amely a numenben kiváltja a numinózus tremort, akkor a numen egyik olyan „tulajdonságára” bukkanunk, amely fontos szerepet játszik szent szövegeinkben, rejtélyessége és megfoghatatlansága miatt pedig sok nehézséget okozott már mind a szövegek magyarázóinak, mind a hitoktatóknak. Ez a tulajdonság az *orgé*, Jahve haragja, amely az Újszövetségben mint *orgé theou* tér vissza. Később meg kell vizsgálnunk az Ószövetségben azokat a helyeket, ahol még határozottan érezhető, hogy ez a „harag” rokona annak a démoni-kísérteties elemnek, amelyről az imént szoltunk. Ugyanakkor megtaláljuk ennek határozott megfelelőit az „ira deorum” titokzatos képzetében, amely sok más vallásban is megjelenik.⁷ Mindig is feltűnő volt, hogy milyen különös „Jahve haragja”. Először is az Ószövetségben sok helyen nyilvánvaló, hogy ennek a „haragnak” semmi köze az erkölcsi tulajdonságokhoz. Úgy szokták mondani, hogy ez a „harag” rejtélyes módon „lobban fel” és nyilvánul meg, mint valamiféle „rejtett természeti erő”, mint az elektromos töltés, amely a kisüléskor azt veszi célba, aki túl közel került hozzá. „Kiszámíthatatlan” és „öntörvényű” harag ez. Aki az istenséget csak racionális predikátumai alapján szokta elgondolni, az kénytelen ezt

* Református énekeskönyv, 165. dicséret.

a haragot szeszélynek és önkényes szenvedélynek tartani, ám ezt a nézetet az ószövetségi istenfélő emberek minden bizonnyal nyomatékosan visszautasították volna: ez a harag ugyanis semmiképp sem azt jelenti, hogy csökken a „szentség”, hanem azt, hogy annak ki nem iktatható alkotóeleme és természetes kifejeződése. És teljes joggal tekintik ilyennek. Hiszen ez az *ira* nem egyéb, mint maga a „tremendum”, amely önmagában véve teljesen irracionális, és amelyet itt a természet területéről, mégpedig az ember lelkvilágából vett naiv megfelelés segítségével ragadnak meg és fejeznek ki. Ez a megfelelés rendkívül drasztikus és találó, s mint ilyen örökre megőrzi az értékét, és mi sem kerülhetjük meg teljesen, amikor a vallásos érzés kifejezésére teszünk kísérletet. Kétségtelen, hogy a kereszténységnek is szólnia kell „Isten haragjáról”, Schleiermacher és Ritschl ellenére is.

Ugyanakkor itt is azonnal szembetűnik, hogy ez a szó tulajdonképpen nem tekinthető racionális „fogalomnak”, hanem csak valami fogalomhoz hasonlónak; a vallásos élmény sajátos érzelmi tényezőjének ideogrammájáról vagy tiszta értelmező jeléről van itt szó, mégpedig egy olyan érzelmi tényezőről, amely az embert különös módon *kiszorítja* a helyéről és respektussal tölti el, és mindenképpen zavarba hozza azokat, akik az isteniben csak a jóságot, a gyöngédséget, a szeretetet, a megbízhatóságot és általában csak a világhoz való odafordulást akarják elismerni. A rendszerint tévesen „természetesnek” nevezett, ám valójában éppenséggel nem természetes, vagyis numinózus *ira* racionalizálása úgy történik, hogy *megtöltik* az isteni igazságságnak azokkal a racionális-etikai elemeivel, amelyek az erkölcsi vétkek megtorlását és büntetését szolgálják. Ügyelni kell azonban arra is, hogy a bibliai felfogás szerint Isten igazságosságában az, amit megtölt, mindig összeolvad az eredeti forrással. Az „isteni haragban” érezhetően mindig ott vibrál és ragyog ez az irracionalitás is, és olyan ijesztő vonást kölcsönöz neki, amit a „természeti ember” nem képes átérezni.

Jahve „haragja” vagy „dühé” mellett ott áll rokon kifejezésként „Jahve buzgósága”. És a „Jahvéért buzgólkodó” ember állapota is numinózus állapot, amely a tremendum vonásait még arra is átviszi, aki ebben az állapotban van. Ennek erőteljes kifejezését lásd Zsolt 66,10:

...a házad iránti buzgó szeretet *emészt*.

b) A fenséges hatalom („majestas”) eleme

Amit eddig a tremendumról kifejtettünk, azt összefoglalhatjuk az „abszolút megközelíthetetlenség” ideogramájában. Ekkor azonnal észrevesszük, hogy az eddigiekhez még egy elemet hozzá kell tennünk: ez a „hatalom”, az „erő”, a „fölény”, az „abszolút fölény”. Ennek megjelölésére a „majestas” szót választjuk. Annál is inkább, mert magában a „fenség” szóban még a mi nyelvérzékünk is érzi a numinózus halvány maradványait.⁸ Ilyen módon a tremendum tényezőjét teljesebben a „tremenda majestas” meghatározás fejezheti ki. A majestas tényezője elevenen megmaradhat ott is, ahol az előbbi mozzanat, a megközelíthetetlenség háttérbe szorul és szertefoszlik, ahogyan ez például a misztikában megtörténhet. Elsősorban az abszolút fölénynek, a „majestas”-nak erre a tényezőjére vetül – mint annak árnyéka és szubjektív tükröződése – a „teremtényiség érzése”, amely úgy magyarázható, mint az objektívnek érzett fölény kontrasztja, mint a teremtmény saját elmerülésének, semmivé válásának, porból, hamuból és semmiből teremtettségének érzése, és úgyszólván ez szolgáltatja a numinózus nyersanyagot a vallásos „alázat” érzéséhez.⁹

Ismét utalnunk kell arra, hogy Schleiermacher ezt a függőség érzésével fejezte ki. Már korábban kifogásoltuk, hogy Schleiermacher ennek kapcsán azt tekinti kiindulópontnak, ami csupán tükröződés és következmény, és hogy az objektívhoz csak következtetés útján akar eljutni, abból az árnyékból kiindulva, amelyet az objektív a szubjektum ön-érzésére vet. Itt azonban egy harmadik kifogást is emelhetünk. Schleiermacher ugyanis a „függőségérzetet” a „feltételhez kötöttség érzete” értelemben használja, s ezért könyvében a „függőségnek” erről az eleméről teljesen következetesen a „teremtésről és a megőrzésről” szóló paragrafusokban beszél. Ezek szerint az istenség vonatkozásában a „függőség” ellenpárja az *okság* volna, vagyis az, hogy Isten *mindennek ősoka* (Allursächlichkeit), pontosabban az a tulajdonság, hogy Isten határoz meg mindent. Azonban semmiképp sem ez az első és a legközvetlenebb elem, amire a „vallásos érzésre” gondolva az áhítat pillanatában bukkanunk. Ez a tényező önmagában véve nem is valami numinózus, hanem csupán annak a „sémája”. Ez a tényező nem irracionális, hanem mindenképpen az isteneszme *racionális* oldalához tartozik, fogalmak segít-

ségével pontosan kifejzhető, és eredetének forrását egészen más-hol kell keresnünk. Ámde az Ábrahám szavaiban kifejeződő „függőség”, mely nem a *teremtettség*¹⁰ függősége, hanem a *teremtmenyiségé*, a túlerővel szembeni tehetetlenségnek, saját jelentéktelenségének érzése, továbbá a „majestas”, valamint a „porból és hamuból való lét”, mert erről van itt szó, ha a gondolkodás megbirkózik vele, a képzetek olyan sorához vezet, amely teljes egészében különbözik a teremtés és a megőrzés eszméjétől. Az egyik oldalon az Én „annihilációjához” vezet, a másik oldalon pedig a transzcendensnek kizárólagos és mindent betöltő *realitásához*, amint az a *misztika* bizonyos formáinak sajátja. A misztika ezen formáinak egyik legjellemzőbb vonása az Én leértékelése, ami nyilvánvaló hasonlósággal ismétli meg Ábrahám önleértékelését, pontosabban önmagát – az Ént – és általában a „teremtmenyt” értékeli le, mint ami nem teljesen valóságos, nem lényeges vagy akár teljesen jelentéktelen, és ebből a leértékelésből következik azután az az *igény*, hogy mindezt a gyakorlatban valósítsuk meg az önösség állítólag hamis örületével szemben, és így semmisítsük meg önmagunkat. Ennek felel meg másrészt az az értékelés, amely a transzcendens vonatkoztatási tárgyat olyannak tekinti, mint ami önnön léttel-jessége következtében abszolút fölényben van, s amellyel szemben az én éppen a maga semmiségében válik átélhetővé. „Én semmi vagyok, Te vagy minden!” Szó sincs itt mindenre kiterjedő okozati viszonyról. A gondolkodás kiindulópontja itt nem az abszolút függőség érzése (önmagam, mint valamilyen hatás következménye),¹¹ hanem az abszolút fölény (Ő, mint a hatalmasság) érzése, s ez a gondolkodás, amennyiben ontológiai terminusokkal él, a tremendum „hatalom”-teljességét „lét”-teljességgé („Seins”-Fülle) változtatja. Hasonlítsuk ezt össze például egy keresztény misztikus következő kijelentésével:

Az ember a saját Semmijébe és kicsiségébe süllyed és olvad. Minél világosabban és csupaszabban ismeri föl Isten *nagyságát*, annál nyilvánvalóbbá válik a saját *kicsisége*;¹²

vagy egy iszlám misztikus, Bájazíd al-Bisztámi szavaival:

...Akkor az Úr, a *magasságos*, levette a fátylat titkairól és megmutatta nekem minden dicsőségét. És ekkor, mivel őt (már nem a saját szememmel, hanem) az ő szemével néztem, láttam, hogy az én ragyogásom az Övéhez képest nem más, mint árnyék és sötétség.

És nagyságom és fenségem ugyanúgy semmi sem volt az Övéhez képest. És amikor az igazság szemével megvizsgáltam mindazt a kegyességet és alázatot, amit eddig az Ő szolgálatának szenteltem, ráébredtem, hogy ezek soha nem belőlem, hanem mindig Belőle fakadtak.¹³

Vagy nézzük Eckhart mester fejtegetéseit a szegénységről és az alázatról. Ha az ember szegény lesz és alázatos, Isten lesz minden mindenben, Ő lesz maga a lét és a létező. Nála a majestasból és az alázatból fejlődik ki a „misztikus” istenfogalom, vagyis nem a plótinizmusból és a panteizmusból, hanem az Ábrahám-élményből.

Ezt a misztikát, amely a majestas és a teremtményérzés fokozása által keletkezik, „majestas-misztikának” nevezhetnénk. Ez a majestas-misztika eredetét tekintve nagyon határozottan különbözik az „egység szemléletének” misztikájától, annak ellenére, hogy bensőséges kapcsolat is lehet közöttük. Az előbbi nem az utóbbiból fakad, hanem nyilvánvalóan úgy keletkezik, hogy az itt tárgyalt *sensus numinis* irracionális eleme a végletekig fokozódik, és a majestas-misztika csak akkor válik érthetővé, ha így értelmezzük. Eckhart mesternél ez a vonás határozottan érezhető, és a lehető legszorosabban összekapcsolódik a létre vonatkozó spekulációival és az „egység szemléletével”, és át is szövi azt; de található benne egy teljesen sajátos elem is, amely pl. Plótinosznál hiányzik. Ezt a motívumot Eckhart maga is megemlíti, amikor azt mondja:

Ügyeljetek rá, hogy Isten számotokra nagy legyen,

vagy még nyilvánvalóbb az összhang Ábrahám szavaival:

Ha pedig így mutatod meg magad, lásd, *Én vagyok és te nem vagy*¹⁴

vagy:

Bizony! Én és az összes teremtmény semmik vagyunk. Egyedül te vagy, és te vagy minden!¹⁵

Misztika ez, de olyan misztika, amely nyilvánvalóan nem a lét-metafizikából nőtt ki, de mindenképpen szolgálatába állíthatja azt. Ugyanezzel találkozunk a misztikus Tersteegen szavaiban.¹⁶

Uram Isten, szükségszerű és végtelen Lény, legfőbb, sőt Egyedülvaló Lény, aki több vagy, mint Lény! Nyomatékkal mondhatod: Vagyok, és ez a Vagyok olyan korlátlan és kétségtelenül annyira valóságos, hogy nem találunk olyan esküvést, amely kétségtelenebbé tehetné az igazságot, mint amikor a te szádból hallatszik a szó: Vagyok, élek.

Igen, ámen. Te vagy. Lelkem meghajol előtted, és legbenső lényem tanúsítja neked, hogy te vagy.

De mi vagyok én? És mi a minden? Jól vagyok-e én és jól van-e minden? Mi ez az Én? Mi ez a Minden? Csak azért vagyunk, mert te vagy, és mert te akarsz, hogy legyünk. Szegény kis lények, akiket veled összehasonlítva csak alaknak (sémának), csak árnyéknak nevezhetünk és nem lénynek. Lényem és minden dolog lénye majd-hogynem eltűnik Lényed előtt, sokkal inkább, mint a nap ragyogásában egy apró gyertya, amelyet nem látunk, és amelyet egy nagyobb, csupa fény lény olyan módon múlt felül, mintha az már nem is volna többé.

De amit Ábrahámnál, Eckhartnál és Tersteegennél látunk, az előfordul még ma is, mégpedig a tisztán misztikus élmény jegyeivel együtt is. Egy Dél-Afrikáról szóló könyv¹⁷ ismertetésében olvasható a következő beszámoló:

A szerző megismétli azt a néhány fontos szót, amelyet az egyik ösztövé, erős, vasakarátú és hallgatag búr ejtett ki, aki egyébként soha nem beszélt mélyebb dolgokról, csak a birkáiról, a jószágáról és a leopárdokról – ezen a téren tekintélynek számított. Miután két órát hajtottunk már a nagy afrikai fennsíkon a tűző napfényben, a búr lassan megszólalt: „Van valami, amit már régóta mondani akartam magának. Maga művelt ember. Amikor egyedül van az ilyen vidéken és a nap ugyanígy beragyogja a bozótot, nem érezte még, hogy valami beszél? Ez nem valami, amit a fülével hall, hanem mintha egyre *kisebbé és kisebbé* válna, és a másik egyre *nagyobbá*. Aztán ezek a kis dolgok a világban semminek tűnnek.”¹⁸

c) Az „energikusság” eleme

A tremendum és a majestas eleme végezetül magában foglal egy harmadik elemet is, amit a numinózus *energiájának* fogok nevezni. Rendkívül elevenen érezhető ez az orgéban, és kifejezésre jut az elevenség, a szenvedély, az indulatosság, az akarat, az erő, a

mozgás,¹⁹ az izgatottság, a tevékenység és a törekvés ideogrammaiban. Ezek a vonások lényegüket tekintve mindig visszatérnek a démonikusság fokozataitól kezdve egészen az „élő” Istenről alkotott elképzelésig. Ezek alkotják a numenben azt az elemet, amely – ha megtapasztalják – aktivizálja az ember lelkét, „buzgóvá” teszi, hihetetlen feszültséggel és dinamikával tölti el, és ez történhet az aszkézis, a világ és a test ellen irányuló buzgóság, és ama heroikus munkálkodás formáiban, amelyben az izgatottság tör ki. Ezek alkotják az isteneszmének azt az irracionális elemét, amely a legtöbb és a legerősebb ellenkezést váltotta ki a pusztán racionális gondolkodás és meghatározás „filozófiai” Istenével szemben. Ahol a vita során hivatkoztak erre, ott a „filozófusok” mindig elítélték mint „antropomorfizmust”. Annyiban joggal, amennyiben a védelmezői többnyire maguk sem ismerték fel: az emberi lélek területéről kölcsönvett terminusaik pusztán analogikus jellegűek. Annyiban jogtalanul, amennyiben e hiba ellenére is helyesen érezték meg a theion (numen) valóban irracionális elemét, és az ilyenfajta ideogrammák segítségével megvédték a válást a racionalizálással szemben. Hiszen mindenütt, ahol az „élő” Isten és a „voluntarizmus” körül folyt a vita, irracionalisták vitakoztak racionalistákkal, miként Luther Erasmusszal. És Luther *De servo arbitrio* című munkájában az „omnipotentia dei” nem más, mint a majestas (mint az abszolút fölény) összekapcsolása ezzel az „energiával”, amely szüntelenül és maradéktalanul törekszik, tevékenykedik, kényszerít és él. Ez az energikusság igen erősen jelen van a misztika egyes formáiban is, nevezetesen annak „voluntarista” formájában. (Lásd ezzel kapcsolatban az „Eckhart dinamikus misztikájáról” szóló fejezetet időközben megjelent, *West-östliche Mystik* című könyvem 237. oldalán.) Visszatér ez az „energikusság” Fichte voluntarista misztikájában és az abszolútról mint a gigantikus, nyughatatlan tettvágyról szóló gondolataiban is,²⁰ és Schopenhauernál a démonikus „akaratban”; mindketten ugyanazt a hibát követik el, mint a mítosz: mégpedig, hogy azokat a „természetes” predikátumokat, amelyeket csak valamely kimondhatatlan ideogrammájaként szabad használni, ténylegesen átviszik az irracionálisra, és az érzelmi kifejezés tiszta szimbólumait adekvát fogalmaknak vagy a „tudományos” megismerés alapjának tekintik. – A numinózus-energikusnak ezt az elemét, ahogyan ezt később még látni fogjuk, egészen sajátos módon éli meg és emeli ki Goethe, amikor arról ír, amit ő így nevez: a „démonikus”.

d) *A misztérium eleme*
Az „egészen más”

A megértett Isten nem Isten.
Tersteegen

„*Mysterium tremendum*” – így neveztük a numinózus tárgyat, és először megkíséreltük meghatározni a *tremendum* jelzőt, mert ez könnyebb, mint a *mysterium* főnév meghatározása. Most kísérletet kell tennünk arra, hogy a főnevet is értelmezzük. A *tremendum* mint tényező ugyanis semmiképp sem csupán magyarázza a „*mysterium*”-ot, hanem annak szintetikus predikátuma is. Igaz ugyan, hogy azok az érzelmi reakciók, amelyek az egyikhez illenek, maguktól is könnyen átcúsznak olyan reakciókba, amelyek a másikhöz illenek. Nyelvérzékünkben ugyanis a „*misztérium*” eleme rendszerint olyan erősen összekapcsolódik szintetikus predikátumával, a *tremendum*mal, hogy aligha említhetjük az egyiket úgy, hogy ne csendüljön vele rögtön a másik is. A „*titokból*” önmagától is könnyen lesz „*rettentő titok*”. Azonban semmiképp sem szükségszerű, hogy ez mindig így legyen. Hiszen a *tremendum* és a *mysteriosum* elemei önmagukban véve határozottan különböznek egymástól, és a numinózus misztikus eleme a *tremendum* elemével szemben olyannyira túlsúlyba kerülhet az érzelmi élményben, sőt annyira előtérbe is kerülhet, hogy mellette a *tremendum* mint tényező szinte el is enyészhet. Előfordulhat az is, hogy az egyik teljesen kisajátíthatja saját magának az ember lelkét, anélkül, hogy vele együtt a másik is szerepet kapna.

a) A misztérium elemét – a *tremendum* nélkül – nevezhetjük így: *mirum* vagy *mirabile*. Ez a *mirum* önmagában véve még nem *admirandum*. (Csak a *fascinans* és az *augustum* később említendő elemei révén válik azzá.) Még nem a „*csodálat*”, hanem csak a „*csodálkozás*” felel meg neki. A „*csodálkozni*” pedig – és ezt már-már elfelejtettük – a *csodából* származik, és első értelemben azt jelenti: lelkünket megérintette egy csoda, egy csodás dolog, egy *mirum*. Valódi értelmében véve tehát a „*csodálkozás*” olyan lelkiállapot, amely tisztán a numinózus érzés területére tartozik, és csak elhalványult és általánosított formájában válik tágabb értelemben vett álmélgodássá.²¹

Ha azt a kifejezést keressük, amely megfelel a *mirum* érzelmi reakciónak, először itt is csak egy nevet találunk, amely maga

is feltétlenül valamiféle „természetes” érzelmi állapotra vonatkozik, s így jelentése megint csak analogikus: ilyen például a „stupor”. A stupor határozottan különbözik a tremortól, és a döbbsent csodálkozást, az álmélkodást jelenti, a „teljes álmélkodást”, az abszolút *megütközést*. (Ld. még *obstupefacere*.) Még pontosabban kifejezi ezt a görög *thambosz* és *thambeiszthai*. A *thamb* hangalakja kitűnően kifejezi a döbbsent csodálkozás lelkiállapotát. Márk evangéliumának 10,32 verse – „*kai ethambounto, hoi de akolouthountesz ephobounto*” – igen finoman adja vissza a „stupendum” és „tremendum” tényezői között tapasztalható különbözőséget. Ugyanakkor éppen a *thambosz* esetében érvényes az, amit korábban e két tényező könnyű és gyors keveredéséről mondtunk, és ennek megfelelően a *thambosz* kifejezetten klasszikus terminus általában a numinózus nemes borzongásának a kifejezésére. Például Márk 16,5 versében. Ezt Luther igen helyesen így fordítja: „megrettentek”. – A *thamb* szótó hangfestő jellege visszatér a héber *tamah* szóban. Ez is azt jelenti: „megrendülés”, ez is átcsúszik a „megrettenésbe”, majd ez is pusztá „csodálkozássá” fakul.²²

Mysterium, műstész, misztika – ezek a szavak valószínűleg a szanszkrit nyelvben máig megmaradt *mus* szótóból vezethetők le. *Mus* azt jelenti: „rejtett, eldugott, titkos üzelmekkel foglalkozó” (és ezért a szó megjelenhet „csalni” és „lopni” értelemben is). A *mysterium* ugyanis – a szó általános értelmében – elsősorban csak titkot jelent, a következő értelemben: idegenszerű, érthetetlen, megmagyarázhatatlan, és ebben az értelemben a *mysterium* maga is csupán egy analógiafogalom, melyet a természetes szférából veszünk annak jelölésére, amire *gondolunk*, és ez a fogalom éppen egy bizonyos analógia alapján kínálkozik valaminek a jelölésére, anélkül, hogy a dolgot valóban kimerítené. Ez a dolog azonban, vagyis a *vallási* szempontból misztikus valami, a valódi *mirum* – talán ez a legtalálóbb kifejezés – az „egészen más”, a *thateron*, az *anjad*, az *alienum*, az *aliud valde*, ami idegen és ami álmélkodásra készíttet, ami kívül esik a megszokott, a megértett és a meghitt területén, és ezért teljes egészében kívül esik azon és ellentétben áll azzal, és ezért lelkünket döbbsent csodálkozással tölti el.²³

Ez történik a numinózus érzés első, kezdetleges rezdülésének legalacsonyabb fokán is, a primitív népek vallásában. Ezen a szinten nem az a sajátos, hogy itt olyan „*lelkekről*”, olyan furcsa

entitásokról van szó, amelyek történetesen nem láthatók, ahogyan ezt az animizmus gondolja. A lélekképzetekről és az ehhez hasonló fogalmakról inkább azt mondhatjuk, hogy ezek kivétel nélkül csak utólagos „racionalizálásnak” tekinthetők, kísérleteknek, amelyeknek az a célja, hogy a mirum rejtélyét mégiscsak értelmezzék valahogy, és ezek a racionalizálások azután mindig közvetlenül tompítják és gyengítik magát az élményt is. Belőlük nem a vallás, hanem a vallás racionalizálása származik, s ez azután gyakran olyan száraz elméletekbe torkollik, annyira hihető értelmezésekkel, amelyek egyenesen száműzik a misztériumot.²⁴ A teljes egészében rendszerbe foglalt mítosz – éppen úgy, mint a végigvitt skolasztika – a vallás alapvető folyamatának terméke, ám ezek egyúttal ellaposítják és végül meg is szüntetik a vallási alapfolyamatot. A sajátos itt, már a legalacsonyabb fokon is, megint egy különleges érzelmi tényező: pontosan az „egészen másféle” láttán érzett álmélkodás lehet az alapja ennek, és ezt a „másikat” nevezhetjük úgy, hogy szellem, démon, déva, esetleg egyáltalán nem adunk nevet neki, vagy magyarázatára és megragadására olyan mesés lényeket, új fantáziaképződményeket hozhatunk létre, amelyeket a mesélő fantázia talán már a démonitól való félelemtől függetlenül és annak keletkezése előtt is létrehozott.

Az „egészen másnak” ez az érzése – még ezután tárgyalandó törvényszerűségek szerint – olyan tárgyakhoz fog kapcsolódni, vagy ezt az érzést alkalmanként olyan tárgyak váltják ki, amelyek már önmagukban, „természetüknél” fogva rejtélyesnek, meglepőnek látszanak: ilyenek lehetnek például a természetben, az állatok között, az emberek között tapasztalható furcsa és feltűnő jelenségek, folyamatok és dolgok. De itt is arról van szó, hogy egy különleges fajtájú, vagyis egy numinózus érzelmi tényező kapcsolódik egy „természetes” tényezőhöz, nem pedig arról, hogy egy természetes érzelmi tényező fokozódik numinózussá. Nincs fokozatos átmenet a természetes álmélkodástól a „természetfölötti” tárgy által kiváltott álmélkodás felé. És a „misztérium” kifejezés csak a „természetfölöttivel” kapcsolatban nyeri el teljes értelmét.²⁵ A misztikus mint jelző esetében talán még inkább érezzük ezt, mint a misztérium főnév esetében. Senki sem fogja *komolyan* azt mondani egy olyan óraszerkezetről, amelyet nem tud átlátni, vagy egy olyan tudományról, amelyet nem képes felfogni: ez nekem „misztikus”. Azt az

ellenvetést tehetné valaki: misztikusnak azt tartjuk, ami számunkra abszolút mértékben és minden körülmények között érthetetlen és az is marad, amit viszont az adott időpontban még nem értünk meg, de elvileg megérthető, azt csupán „problematikusnak” nevezzük.²⁶ Ezzel azonban semmiképp sem mondtunk el mindent a kérdésről. A valóban „misztikus” tárgyat nemcsak azért nem tudjuk megragadni és fölfogni, mert megismerésünknek a tárggyal kapcsolatban bizonyos megszüntethetetlen korlátai vannak, hanem azért sem, mert itt valami „egészen mással” találkozunk, ami jellegénél és lényegénél fogva a saját lényemmel összemérhetetlen, és aminek láttán, amivel szembesülve bénult csodálkozással visszahőkölök. Találóaan jelöli meg Augustinus azt, ami a numenben az „egészen más”, a „dissimile”, és rámutat arra, hogy ez mennyiben ellentétes a numen racionális oldalával, a „similé”-vel (Conf. 11. 9. 1):

Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione! Et inhorresco, et inardesco. *Inhorresco* in quantum *dissimilis* ei sum. *Inardesco* in quantum *similis* ei sum.*

Példaként említhetjük az imént mondottakra a numinózus érzés apokrif hajtását és torzképét – ilyen a kísértetektől való félelem. Próbáljuk meg elemezni a kísértetet. A „félelem” sajátos érzelmi tényezőjét, amit a kísértetiessel szemben érzünk, korábban már „irtózásnak” neveztük. Nyilvánvaló, hogy gyakran az irtózás is hozzájárul a kísértethistóriák varázsához: kedélyállapotunkban ugyanis kellemes érzést okoz, amikor az irtózást követően csökken a feszültség, és az érzelmek ismét felszabadulnak. Ily módon azonban tulajdonképpen nem is maga a kísértet a gyönyör forrása, hanem az a körülmény, hogy végre megszabadulunk a kísértettől. Ez azonban semmiképp sem elég ahhoz, hogy megmagyarázhassuk a kísértethistóriákból fakadó, lenyűgöző varázst. A kísértet tulajdonképpeni varázsáról inkább azt mondhatjuk, hogy a kísértet mirum, és – mint ilyen – saját erejénél fogva, eleve rendkívüli módon ingerli a fantáziát, érdeklődést és erős kíváncsiságot kelt. Maga a kísértet, ez a furcsa dolog hat

* „Mi az az elmémbe ragyogó és szívemre ütő, de szívemet nem sértő valami? Rémlület nyilallik belém és lángra gyulladok. Rémlület tölt el, amennyiben hozzá hasonló nem. vagyok. Lángra gyulladok, amennyiben hasonlítok hozzá.” Augustinus, Aurelius: *Vallomások*. Budapest, 1987, 353. p. Városi István fordítása.

csábítóan a fantáziára. Ezt a hatást azonban nem azáltal éri el, hogy úgy jelenik meg, mint valami „hosszú és fehér” (valaki így határozta meg egyszer a kísértetet), és nem is azáltal, hogy a kísértet „szellem”, és nem is valamilyen másféle, pozitív és fogalmi, a fantáziánk által kitalált predikátum játszik szerepet ebben; a hatást azzal éri el, hogy a kísértet valami csodás dolog, egy „képtelen dolog”, olyasmi, ami „tulajdonképpen egyáltalán nincs”; a kísértet valami „egészen más”, olyan Valami, ami nem a mi valóságunk körébe tartozik, hanem egy egészen másféle körbe, amely azonban határtalan érdeklődést vált ki belőlünk.

De ami még egy ilyen karikatúrában is felismerhető, az sokkal inkább érvényes magára a démonira, amelynek a kísérteties csupán az egyik oldalhajtása. S amikor a démonikus vonalát követve a numinózus érzésnek ez az eleme, az „egészen más” érzése fokozódik és határozottabbá válik, kialakulnak azok a magasabb szintű megjelenési formái, amelyek azután a numinózus tárgyat nem csupán az összes megszokott és meghitt dologgal állítják szembe, vagyis végső soron általában a „természettel”, és ezáltal a numinózus tárgyat „természetfölöttivé” teszik, hanem végül szembeállítják magával a „világgal” is, és ezáltal „világfölöttivé” emelik.

Látszólag a „természetfölötti” és a „világfölötti” megnevezés is pozitív predikátum, és amikor ezeket a megnevezéseket a misztikusnak tulajdonítjuk, úgy tűnik, mintha a „misztérium” levetkőznél kezdetben csupán negatív jelentését, és pozitív állítássá válna. Ami a fogalmat illeti, ez csak látszat. A „természetfölötti” és a „világfölötti” kifejezések ugyanis a természet és a világ vonatkozásában nyilvánvalóan csakis tagadó és kizáró predikátumok. A valóban fölöttébb pozitív érzelmi tartalom felől nézve azonban helytálló, ami itt megint nem oldható fel. A „világfölötti” és a „természetfölötti” elnevezés az érzelmi tartalom révén válik észrevétlenül is egy olyan sajátos, „egészen más” valóság és milyenség megjelölésévé, amelynek sajátos jellegét valamiképpen érezzük ugyan, ám anélkül, hogy ezt foglamilag tisztán kifejezésre tudnánk juttatni.

A misztikában az „epekeina” úgyszintén egy olyan irracionális elem fokozott feszültségét és túlfeszítettségét jelenti, amely már magában a vallásban is benne rejlik. A misztika a végsőig fokozza a numinózus tárgy – mint az „egészen más” – ilyesfajta szembeállítását, mégpedig azáltal, hogy nem elégszik meg az-

zal, hogy szembeállítja azt az összes természetes és világi dologgal, hanem végül is szembeállítja azt a „léttel” és magával a „létezővel” is. A misztika ezt úgy nevezi, hogy ez maga „a semmi”. A semmi eszerint nem csupán az, ami semmilyen módon sem határozható meg, hanem az, ami abszolút mértékben és minőségileg különbözik mindentől és ellentétes mindenel, ami van és elgondolható. Amikor pedig ilyen módon egészen a paradoxonig fokozza a tagadást és a szembeállítást – a *fogalom* ezt az egyetlen módszert kínálhatja ahhoz, hogy a „misztérium” elemét megragad hassuk –, akkor az „egészen más” pozitív milyensége azonnal igen elevenné válik az érzelemben, mégpedig az érzelmi túltengésben. Amit nyugati misztikusaink sajátos „nihil”-jéről ilyen módon elmondhatunk, az ugyanilyen mértékben érvényes a „szunjam” és a „szunjata” fogalmára – a buddhista misztikusoknál ez a „kiürítés” és az „üresség”. Akiből hiányzik az érzék, amely lehetővé tenné, hogy megértse a misztika misztériumnyelvének és ideogrammainak vagy értelmező jeleinek üzenetét, az bizonyára örülségnek tartja a buddhisták törekvését az „üresség” és a „kiürülés” felé, pontosan úgy, ahogyan örülségnek tartja a mi misztikusaink törekvését a semmi és a megsemmisülés felé, és ezért a Buddha-hit is úgy jelenik meg az ilyen ember szemében, mint valamiféle kedélybeteg „nihilizmus”. De ahogyan a „semmi”, úgy az „üresség” is valójában az „egészen más” numinózus ideogramma. A szunjam az abszolút mirum (ugyanakkor „paradoxsá” és „antinómiává” növelve, amiről hamarosan szólunk majd). Akiben nincs meg ez az ismeret, az szükségképpen tiszta örülségnek tartja a pradzsná páramitáról szóló írásokat, amelyek a szunjam dicsóságát hirdetik. És bizonyára teljesen felfoghatatlannak fogja tartani, hogy miféle varázslatos hatásuk volt éppen ezeknek az emberek millióira.

b) A numinózusnak ez az eleme, amit a numinózus misztériumának nevezünk, ugyanakkor a vallástörténeti fejlődés szinte minden vonalán egy olyan belső fejlődési utat jár végig, amely egyre inkább fokozza, egyre erőteljesebben hatványozza a numinózus mirumjellegét. Ennek három fokozatát is megnevezhetjük, ezek: a csak álmélkodásra készítő, a paradox és az antinomikus szint.

A) A mirum – mint az „egészen más” – főként az, ami megragadhatatlan és felfoghatatlan; Khrüszosztomosz (Aranyszájú

Szent János) mondja, hogy az akatalépton az, ami „felfogóképességünkön” kívül esik, amennyiben „kategóriáinkat transzcendálja”. B) De nemcsak túllép kategóriáinkon, hanem alkalmasint mintha annak ellentétéként jelenne meg, mintha megszüntetné és összezavarná ezeket a kategóriákat. Ez az „egészen más” ilyen módon nemcsak felfoghatatlan, hanem kifejezetten paradoxsá is válik; ekkor már nemcsak úgy látszik, mintha teljes egészében az ész fölött állna, hanem úgy látszik, mintha az „ész ellenében” hatna. C) És ennek a legélesebb formája az, amit antinomikusnak nevezünk. Ez még több is a pusztá paradoxonnál. Úgy tűnik ugyanis, mintha itt nem csupán olyan kijelentésekkel találkoznánk, amelyek ellentmondanak az észnek, az ész mércéinek és törvényalkotásának, hanem mintha ezek a kijelentések maguktól kettéválnának, és tárgyukról ők maguk mondanának ki egymásnak ellentmondó, össze nem egyeztethető és feloldhatatlan ellentéteket. A mirum itt a racionális megérteni akarás számára az irracionális legdurvább formájában jelenik meg. Nemcsak a mi kategóriáinkkal nem ragadható meg, nemcsak a dissimilitas miatt felfoghatatlan, és nemcsak összezavarja az eszünket, elvakít, megfélemlít, sarokba kényszerít, hanem önmagában véve is ellentétes, önmagával van ellentétben és ellentmondásban. Ezeknek az elemeknek a mi elméletünk szerint főként a „misztikus teológiában” kell előfordulniuk, amennyiben ennek jellemzője az „isteneszmében rejlő irracionális túlzottá fokozása”. És köztudott módon csakugyan ezt teszi a misztikus teológia. A misztikában ugyanis lényegileg és elsősorban benne rejlik a mirum teológiája: az „egészen más” teológiája. Ezért válik a misztika gyakran – mint Eckhart mesternél is – a kimondhatatlan dolgok, ahogyan ő mondja: a nova et rara teológiájává, vagy – mint a mahájána misztikájában – a paradox és az antinomikus dolgok tudománya lesz belőle, és általában véve támadás ez a természetes logika ellen. Ez a coincidentia oppositorum logikájához vezet (és amikor kezd elfajulni, miként Silesiusnál, kacér játékot folytat a szellemes zavarba ejtéssel). „A misztika” azonban még ezáltal sem válik olyasmivé, ami teljesen ellentétben állna a közönséges vallással. Azonnal világossá válnak a valóságos viszonyok, amint megvizsgáljuk az itt említett elemeket, és észrevesszük, hogy ezek a numinózus „egészen más” általános-vallási elemeiből fakadnak – enélkül ugyanis nem létezhet va-

lódi vallásos érzés –, és ez éppen azoknál a férfiaknál jelenik meg, akiket rendszerint szembeállítunk mindenfajta misztikával: Jóbnál és Luthernél. Az „egészen más” elemei – mint amilyen a paradoxon és az antinómia – éppen azzá állnak össze, amit később majd „Jób gondolatmenetének” fogunk nevezni, és ez a gondolatmenet senkire sem illik jobban, mint Lutherre. Erről később még lesz szó.²⁷

JEGYZETEK

¹ Az „érzés” értelméről, mint fogalmak előtti és fogalmak fölötti, ugyanakkor megismerő tárgyasításról ld. *Das Gefühl des Überweltlichen*, 327. p.: *Schlußbemerkung über „Gefühl”*.

² Nyers, népies kifejezés ennek a nyomatékától megfosztott változataira az „irtózás” (Gruseln) és az „irtózat” (Gräsen). Ez – és tulajdonképpen az „irtózat” (gräßlich) szó is – igen határozottan tartalmazza a numinózus elemet. – Eredetileg az „iszonyodás” (Greuel) is valamiféle negatív numinózus. Joggal használja Luther is ebben az értelemben, a héber *siqquc* szó fordításaként.

³ Vö. a *Theologische Rundschau*ban (1910, Heft 1. skk.) megjelent dolgozatommal, „Mythus und Religion in Wundts Völker-psychologie”; újabb és bővített megjelenése, in *Das Gefühl des Überweltlichen*. II. fejezet: „Sensus numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion”, valamint *Deutsche Literaturzeitung*, 1910, Nr. 38. Úgy látom, hogy az újabb kutatások, különösen Marett és Söderblom írásai, igen örömezően igazolják korábbi megállapításaimat. Igaz, a „respektus” teljesen sajátos, minden más „természetes” érzéstől minőségileg eltérő jellegét egyikük sem jelzi a szükséges határozottsággal. De különösen Marett hajszálnyira megközelíti a dolgot. Ld. joggal úttörőnek nevezett kutatásait, in R. R. Marett: *The threshold of Religion*. London, 1909; N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*. Leipzig, 1915. Az utóbbiról ld. ismertetésemet, in *Theologische Literaturzeitung*, Jan. 1925.

⁴ A „rejtélyes” és az „irtózás”, és ennek potenciális tartalma mint a vallástörténet kiindulópontja; erről ld. R. Otto: *Gottheit und Gottheiten der Arier*. 5. p.

⁵ Vö. angolul: his flesh crept.

⁶ Alapjában véve Schleiermacher is erre a „respektusra” utalt, amikor a „függőségérzetről” beszélt, ez derül ki néhány megjegyzéséből. Például beszédeinek második, Pünjer-féle kiadásában, 84. p.:

„Ama szent tiszteletről pedig szívesen elismerem, hogy ez a vallás első eleme.”

Gondolatmenetünkkel teljesen összhangban megjegyzi még, hogy

az ilyen „szent” félelem alapvetően különbözik minden természetes félelemtől. – Teljesen a „numinózus érzés” szellemében mondja (uo. 90. p.): „Azok a *csodálatos, borzongató, titokzatos* érzelmek”, és „...amit feltétlenül babonaságnak nevezünk, hiszen alapját nyilvánvalóan egy olyan *dhútatos borzongás* képezi, amit mi magunk sem szégyellünk”.

Együtt találjuk itt szinte az összes terminust, amit a numinózus érzéssel kapcsolatban mi magunk használtunk. És itt egyáltalán nem az ön-érzés (Selbst-Gefühl) valamelyik fajtájáról van szó, hanem egy önmagunkon kívül lévő reális tárgy érzetéről, amely a vallás „első eleme”. Ugyanakkor Schleiermacher ráismer a numinózus érzésre azokban a „nyers” érzelmekben is, amelyeket mi „feltétlenül babonának nevezünk”. – Nyilvánvaló azonban, hogy az itt felsorolt momentumok egyikének sincs semmi köze az „abszolút tételezettség” értelmében vett „függőségérzethez”, vagyis az okozottsághoz (Kausiert-sein). Ehhez ld. még könyvünk 29. oldalát.

⁷ Ha végignézzük az indiai panteont, úgy találjuk, hogy vannak benne olyan istenek is, akik teljes egészében ebből az „*irá*”-ból vannak megalkotva, és még India fenséges kegyosztó isteneinek jóságos alakja, a *siva murti* mellett is igen gyakran megtaláljuk „haragos” alakjukat, a *krodha murtit*, ahogyan fordítva, a haragos isteneknek is megtalálhatjuk a jóságos formáját.

⁸ Ezért a vallásos érzés mindig valamelyest istenkáromlásnak tartja, ha ezt a kifejezést emberekre alkalmazzák.

⁹ Vö. Eckhart mester.

¹⁰ mint feltételhez kötöttség vagy okozottság

¹¹ Hiszen ez éppen az Én realitásához vezetne!

¹² C. Greith: *Die deutsche Mystik im Predigerorden*. 144. skk.

¹³ Tezkerih-i-Evlija (Tadhkiratu 'lavliya) *Memoiren der Gottesfreunde*. Trad. par de Courteille. Paris, 1889, 132. p. (Acta sanctorum.)

¹⁴ Spamer: *Texte aus der deutschen Mystik*. 52. p.

¹⁵ Spamer: i. m. 132. p.

¹⁶ Vö. Tim Klein: *Gerhard Tersteegen*. München, 1925. – „Der Weg der Wahrheit”, 73. p.

¹⁷ In *The Inquirer*, 14. July 1923. O. Schreiner: *Thoughts on South Africa* (London, 1923) című könyvéről.

¹⁸ Arról a hibáról, amikor a misztikát egységes jelenségként kezelik ld. R. Otto: *West-östliche Mystik*. 95. skk. Eckhart majestas-misztikájáról ld. uo. 256. skk.

¹⁹ Lactantiusnál ez a „mobilitas dei”.

²⁰ Erről ld. részletesen in R. Otto: *West-östliche Mystik*. 303. p.: „Fichte und das Advaita”.

²¹ Ugyanezzel a jelentésváltozással találkozunk a szanszkrit *ascarya* szóban, erről később szólunk majd; itt is egy olyan fogalom szekularizálódásáról van szó, amely eredetileg a numinózus szférába tartozott.

Ez a fogalom a profán szférába „süllyed”. Ez többször is megtörténik. Vö. pl. azzal, amit a *déva* és *asura*, kezdetben tisztán numinózus terminusokról olvashatunk, in *Das Gefühl des Überweltlichen*. 187. p.

²² A *thamb* hangfestő szóhoz hasonló a „paff” vagy a holland „verbazen”. Mindkettő a maradéktalan *stuport* (álmétkodást) jelenti.

²³ *Das Gefühl des Überweltlichen*. Kap. VIII.: „Das Ganz-andere in außerchristlicher und in christlicher Spekulation und Theologie”, 229. p.: „Das Aliud valde bei Augustin”.

²⁴ A spiritizmus azt bizonyítja, hogy a „megértett” lélektől már senki sem irtózik. De ezzel megszűnik a lélek valláslélektani érdekessége is.

²⁵ Ugyanez érvényes tulajdonképpen az „irracionális” szóra is.

²⁶ Ezt a nézetet képviseli például Fries.

²⁷ A misztikus és hívő ájtatosság viszonyáról ld. *Sünde und Urschuld*. IX. fejezet.

ÖTÖDIK FEJEZET
NUMINÓZUS HIMNUSZOK

(A NUMINÓZUS ELEMÉI III.)

Az itt következő költemények összehasonlítása talán nyilvánvalóvá teszi, mi a különbség az istenség pusztán „racionális” dicsőítése és olyan dicsőítése között, amely a „tremendum mysterium” tényezőinek a segítségével valamelyest érzékelteti az irracionálist és a numinózust is.

Gellert fenségesen és pompásan magasztalja *„Isten dicsőségét a természetben”*:

Az Örökkévalót dicsérik a mennyek,
Tovább zeng általuk az Ő neve.*

Itt minden világos, racionális, meghitt, beleértve a záró versszakot is:

Bölcs jóakaród vagyok, ki teremtett,
a rend s az üdvösség ura,
szeress, ahogyan csak engedi lelked,
s légy végső kegyem tanúja!**

Bármilyen szép is ez a himnusz, mégsem ragadja meg *„Isten dicsőségét”* teljesen. Hiányzik belőle egy elem, és ezt azonnal érezzük, amint összehasonlítjuk ezzel a himnusszal azt, amelyet E. Lange egy emberöltővel korábban írt *„Isten fenségéről”*:

Fél Téged az angyali kar
Szemlesütve és arcleszegeve,
Urának megrettenve vall,
S ekként foglal az énekekbe.
Kővé dermed a lét
Amint elődbe lép,
S Te jelen vagy mindenekben,

* N. Kiss Zsuzsa fordítása.

** Hárs Ernő fordítása.

És mint külső alak,
 Úgy mutatod magad,
 Örök szellem, *véghetetlen*.
 Mindétig fennen dicsérnek
 A kerubok s a szeráfok,
 Térdenállva szürke vénék
 Lesik a parancsolásod.
 Hatalom, rang Tied,
 S ami dús, ami szent,
 Ha *iszonyat bénít is meg*,
 Mert mindennél nagyobb
Fenség vagy Te,
 S a *szent, szent, szent* név, ím, megillet.¹

Több ez annál, mint amit Gellert megfogalmazott. De még ebből is hiányzik valami, pontosan az, amit megtalálunk a szeráfok énekében (Ézs. 6. rész). Lange „dermedtsége” ellenére is tíz hosszú versszakot énekel – az angyalok alig kettőt. És Lange szüntelenül így emlegeti Istent: *Te*, az angyalok *harmadik* személyben szólunk Jahve előtt.²

Numinózus himnuszokban és imákban rendkívül gazdag a jom kippurnak, az engesztelés nagy napjának liturgiája a zsidóságnál. Rányomja bélyegét a szeráfok többször visszatérő, háromszoros „szent, szent, szent”-je Ézsaiás 6. részéből, és ebben a liturgiában olyan csodálatos imákat találunk, mint az *Ubekén tén pakdeká*:

Bocsásd, JHVH, Istenünk, a Te félelmedet minden teremtményedre, és a Tőled való tisztelettel teli félelmet [emáteká!] mindenre, amit teremtettél, hogy féljen Téged minden teremtményed, és meghajoljon előtted minden lény, és mindnyájan legyenek egy szövetséggé, hogy a Te akaratod szerint éljenek teljes szívükből, ahogyan mi tudjuk, JHVH, Istenünk, hogy Te uralkodsz, a hatalom a Te kezében van, és a Te jobboldon az erő, és neved magasztosabb mindennél, amit teremtettél.

Vagy a *Qádós attá*:

Szent vagy és a neved félelmetes [nora]. Nincs más isten rajtad kívül, ahogyan írva van: „És magasztos JHVH Cebaoth, amikor ítélkezik, és a szent Isten megszenteli az ő igazságosságát.”

A *Jigdal Elóhim Haj* és az *Adón Olam* fenséges énekei is tovább zengik ezt a hangot, és ugyanezt halljuk Salomo ben Jehuda Gabirol „Királykoroná”-jának egynémely darabjában, mint például a *Nifláimban*:

Csodás a Te alkotásod,
S lelkem ismeri, tudja, jó,
Isten, Tiéd a nagyság s az erő,
Fény, hír és díj Tőled való.
Te vagy úr mindenekfelett,
Tiéd gazdagság, becsület,
Teremtmény fönt s lent hirdeti, örök vagy,
Amidőn úr emészti meg.
Tiéd az erő, melynek titkát
Fel nem éri a gondolat,
Mert te meghaladod,
Ha szellem szab is korlátokat.
Mindenható, Tiéd a burok,
A rejtelem, az őstalaj,
Tiéd a név, fény emberének titok,
Tiéd az erő, min a világ nyugodni fog,
Várván megnyilatkozó ítéletnapot.
Te ülsz fenségesen a trónon,
Az éteri titok fátylaiban otthon,
Tiéd a lét, hogy minden életre átsugárzzék,
Melyről úgy mondjuk, a mi létünk hozzá csak árnyék.

Vagy pedig az *Attá nimcá* soraiban:

Te vagy!
Sem fül hallása, sem szem látása
El nem érhet.
Nincs hol, miért, hogyan,
Ami megjelölje léted.
Te vagy!
Elrejtezik a titkod!
Ki jönne nyomára?
Oly mély, oly mély!
Fel ki találja?³

¹ Vö. A. Bartels: *Ein feste Burg ist unser Gott. Deutsch-christliches Dichterbuch*. 274. p. (N. Kiss Zsuzsa fordítása.)

² A Magasságost valóban nem mindig tegezhetjük. Szent Teréz így szól Istenhez: „Örök fenség”, és a franciák is szívesen használják a „vous”-t. Goethe is igen közel kerül a numinózus tremendum mysteriumához, amikor 1823. december 31-én így szól Eckermannhoz: „Úgy kezelik az emberek [Istent], mintha a megfoghatatlan, elképzelhetetlen legfőbb lény alig különbözne tőlük. Különben nem mondanák, hogy Úristen, Jóisten. ... Ha áthatná őket nagysága, elnémulnának s tiszteletükben meg sem akarnák nevezni.” (Eckermann, Johann Peter: *Beszélgések Goethével*. Budapest, 1973. Györffy Miklós fordítása.)

³ In M. Sachs: *Festgebete der Israeliten*. 3. Teil. 15. Aufl. Breslau, 1898. (N. Kiss Zsuzsa fordításai.)

HATODIK FEJEZET

A FASCINANS

(A NUMINÓZUS ELEMEI IV.)

*Der Du vergnügst alleine
So wesentlich, so reine –*

1. A numinózus minőségi *tartalma* (melynek a *mysteriosum* adja meg a *formáját*) egyrészt a „majestas”-szal párosuló tremendum elriasztó eleme, amelyről már szoltunk. Másrészt viszont ez a tartalom nyilvánvalóan sajátosan *vonzó*, *lenyűgöző*, *elbűvölő*, és ez a tremendum *elriasztó* tényezőjével sajátos kontrasztharmóniát hoz létre. Luther mondja: „Olyan ez, mint amikor egy szentséget félve tisztelünk, és mégsem menekülünk tőle, inkább a közelébe törekszünk”.¹ Egy mai költő pedig így ír:

Mi elrettent – mi lenyűgöz.

Erről a kontrasztharmóniáról, a numinózus kettős jellegéről tanúskodik az egész vallástörténet: legalábbis ott, ahol meghaladja a „démonival szemben érzett respektus” szintjét. A vallás történetének legfurcsább és leginkább figyelemre méltó jelensége ez a kontrasztharmónia. Amilyen irtózatosságot tünhet számunkra a démoni-isteni, olyan vonzó és izgató is. És a démoni-isteni előtt a legalázatosabb lemondással reszkető teremtmény ugyanakkor mindig érzi azt az ösztönzést is, hogy a démoni-isteni felé forduljon, sőt hogy azt valamiképpen birtokba is vegye. A misztérium az ő szemében nem csupán az, ami csodálatos, hanem egyúttal az is, ami csodával teljes. És az értelmet összezavaró hatás mellett megjelenik az a hatás is, amely rabul ejti az értelmet, amely magával ragad, sajátosan elbűvöl, igen gyakran a szédülésig és a kábulatig emel: a numen hatásai közül ezek a dionüszosziak. Ezt az elemet így fogjuk nevezni: a numenben rejlő „fascinans”.

2. A fascinans ezen irracionális elemével párhuzamosan futó és azt sémákba foglaló racionális képzetek és fogalmak, a szeretet, a könyörület, a részvét, a segítőkészség: mindegyik az általános lelki tapasztalat „természetes” eleme, csakhogy a tökéle-

tesség fokán elgondolva. De akármilyen fontos szerepet játszanak is ezek a tényezők a vallásos boldogság élményében, semmiképp sem merítik ki azt. Ahogyan a vallásos üdvösség ellentétében – ez az „ira” mint tapasztalat – mélységesen irracionális elemek is rejlenek, ugyanúgy elmondható ez itt is, a vallásos üdvösség esetében. Az üdvösség elnyerése több, sokkal több, mint pusztá, természetes vigasz, bizalom, szerelmi boldogság, akármilyen felfokozottan képzeljük is el ezeket. A „harag”, a szó tisztán racionális vagy tisztán etikai értelmében, még nem meríti ki azt a mélységes *rettenetet*, amely benne rejlik az istenség titkában, a „kegyes érzület” pedig még nem meríti ki ezt a mélységesen *csodálatosat*, amit az istenség üdvösséget adó titkának átélése jelent. Bizonyára nevezhetjük ezt „kegyelemnek”, de csakis a szó teljesebb, numinozitással teli értelmében, amely magában foglalja a kegyelem valódi érzületét, de egyúttal „több” is ennél.

3. Ennek a „többnek” a korábbi fokozatait megtaláljuk a vallástörténet mélyebb rétegeiben is. Bizonyára lehetséges, sőt úgyszólván valószínű is, hogy kezdetben, a fejlődés első fokán a vallásos érzésnek csak az egyik pólusa, mégpedig az *elriasztó* pólusa jelent meg, és először csak a démonival szemben érzett respektus formáját öltötte magára. Emellett szól például az is, hogy a „vallásos tisztelet” még a fejlődés kései fokain is tulajdonképpen azt jelenti: „kiengesztelés”, „a harag csillapítása”. Ugyanezt látjuk a szanszkrit *arad*² szóban. Ám egyedül ettől a démonival szemben érzett félelemtől – ha ez semmi több nem volt ennél, és nem csupán valami teljesebbnek az eleme volt, amely fokozatosan behatol a tudatba – nem vezet semmilyen út afelé, hogy pozitív érzelmekkel forduljunk a numenhez.³ De ebből a félelemből csak az „apaiteiszthai” és az „apotrépein”, az engesztelés és a megbékítés, a harag csillapítása és a haragtól való eltérítés értelmében vett kultusz alakulhatna ki. Ebből a félelemből sohasem magyarázhatjuk meg, hogy miért keresik, kívánják a numinózust, mégpedig nemcsak azért, mert természetes támogatást és segítséget várnak tőle, hanem mert önmagáért is kívánják, és nemcsak a „racionális” szertartás formáiban, hanem azokban a sajátos „szentségi” cselekedetekben, rítusokban és egyesülési módokban is, amelyeknek révén az ember birtokba próbálja venni a numinózust.

A vallásos cselekvéseknek a vallástörténet előterében álló, megszokott és könnyen érthető megnyilvánulásai mellett – en-

gesztelések, kérés, áldozat, hálaadás stb. – találkozunk még egy sor furcsa dologgal, amelyek a figyelmet egyre inkább magukra vonják, és ezekben a pusztá vallás mellett a „misztika” gyökereit véljük felfedezni. A vallásos ember seregnyi furcsa viselkedésmód és fantáziadús közvetítés révén maga igyekszik birtokába jutni a titokzatosnak, feltöltekezni, sőt azonosulni akar vele. E viselkedési módok két csoportba oszthatók: az egyik osztályba tartozik az, amikor valaki mágikus-kultikus cselekedetek, varázsigék, „beavatás”, ráolvasás, áldás, átok stb. segítségével mágikus módon azonosítja magát a numennel, a másik csoportba tartozik a „birtokbavétel”, az otthonossá tétel, az ember kiteljesedése az egzaltáltságban és az ekstázisban. Ezek a módszerek eleinte bizonyára egyszerűen mágikusak voltak, és a szándékuk az volt, hogy „természetes” célok érdekében megszerezzék a numen varázserejét. De a dolog nem áll meg itt. Maga a birtokbavétel és a numen által való megragadottság öncéllá válik, csupán önmagáért törekednek rá, és ennek érdekében az aszkézis legagyfúrta és legvadabb módszereit is fölhasználják. Kezdetét veszi a „vita religiosa”. És olykor már az is jónak, sőt boldogságnak számít, ha valaki a numinózus megragadottságnak ebbe a furcsa, gyakran bizarr állapotába kerül, s ez a boldogság teljesen más, mint a mágia révén elérhető profán javak. Később itt is fejlődni, tisztulni és érni kezdenek a tapasztalatok. A folyamat a „lélekben való lét” és a nemessé vált misztika megtisztult, kifinomult állapotaiba torkollik. És bármennyire különböznek is ezek az állapotok egymástól, közös bennük, hogy a misztériumot pozitív realitása és belső milyensége szerint élik át, mégpedig hallatlanul boldogító realitásként, de egyúttal úgy, hogy a misztériumot megint csak nem mondják ki és nem öntik fogalmakba, hanem csak átélik, hogy tulajdonképpen mi is ez az *üdvözítő* hatás. Amit az „üdvöztan” az üdvözülés pozitívnaak nevezhető javaiként fölmutat, mindazt körülveszi és eggyé olvasztja, de nem merül ki bennük. És azzal, hogy mindezeket áthatja és átizzítja, megnöveli őket, nagyobbá teszi annál, mint amennyit belőlük az értelem fel tud fogni és el tud mondani. Megadja a békét, amely minden értelmet felülmúl. Erről a nyelv csak dadogni tud. És ez csak képek és analógiák segítségével ad valamiféle távoli, elégtelen és zavaros fogalmat önmagáról.

4. „Amit szem nem látott, fül nem hallott, és ember szíve meg sem sejtett” (1Kor 2,9) – ki ne érezné Pál szavainak zengését, és

bennük a mámorító dionüszoszi vonást. Igen tanulságos, hogy azokban a szavakban, amelyekben az érzés a maga legfőbb tartalmát akarja kimondani, háttérbe szorulnak a „képek”, s hogy a lélek itt a „képekből indul” és a tisztán negatívát ragadja meg. Még tanulságosabb, hogy amikor ilyen szavakat olvasunk és hallunk, észre sem vesszük, hogy azok tisztán negatívak! És tanulságos az is, hogy elragadtatással tölthetnek el – sőt el is kábíthatnak – minket az efféle tagadások láncolatai, s hogy mély hatást váltanak ki bennünk azok a hosszú himnuszok, amelyekben tulajdonképpen semmi sincs:

Ó Isten, mélység, végtelen,
Hogy ismerhetnélek egészen,
Fenség, szavam honnan legyen
Pontosan nevezni néven?
Tenger vagy, fel nem ér az ész,
Irgalmaddal árasz el engem,
Szívem bölcsessége kevés,
Karoddal fonj át, az öleljen.
Bár tetszelegtem
Másnak is Te nevedben,
Most legyűr belső gyöngeségem,
Mert lényed lényegét,
Mely se kezdet, se vég,
Érzékeimmel föl nem érem.⁴

Tanulságos ez a költemény annak megítélésére, hogy mennyire független a pozitív tartalom a határozott fogalmi kifejezéstől, hogy milyen jól felfoghatjuk ezt a tartalmat, milyen mélyen „megérthetjük”, milyen mélyen méltányolhatjuk, pusztán magával az érzéssel, és tisztán az érzésből fakadóan.

5. Lehet a pusztá „szeretet”, a pusztá „bizalom” mégoly boldogító, ezekkel nem magyarázhatjuk meg az elragadtatásnak azt az elemét, amely betölti az üdvösségről szóló leggyöngédebb és legbensőségesebb dalainkat, leginkább azokat a vágyakozó költeményeinket, amelyek a végső boldogságról szólnak:

Jeruzsálem, magas fallal körülvett város...

vagy:

Messziről megpillantottam trónusodat, Uram...

vagy Clunyi Bernát úgyszólván táncos ritmusú sorait:

Urbs Sion unica, mansio mystica, condita caelo,
Nunc tibi gaudeo, nunc tibi lugeo, tristor, anhelo.
Te, quia corpore non queo, pectore saepe penetro;
Sed caro terrea, terraque carnea, mox cado retro.
Nemo retexere nemoque promere sustinet ore,
Quo tua moenia, quo capitolia plena nitore.
Id queo dicere, quomodo tangere pollice coelum,
Ut mare currere, sicut in aere figere telum.
Opprimis omne cor ille tuus tecor, o Sion, o pax.
Urbs sine tempore, nulla potest fore laus tibi mendax.
O nova mansio, te pia concio, gens pia munit,
Provehit excitat auget identitat efficit unit.⁵

vagy:

Legboldogabb lény, végtelen kéj,
A gyönyörűség telje vagy,
Örökös ragyogású napfény,
Mely változatlan megmarad.*

vagy:

Ki elsüllyedve belefúlhat
Az Istenségbe egy napon,
Attól bizonytalannal messzefutnak
A gond, a baj, a fájdalom.*

6. A fascinansban rejlő „több” jelenik meg itt. Ugyanígy megjelenik akkor, amikor az üdvösség javát túlzottan dicsőítik; megtalálható ez minden üdvösséget hirdető vallásban, és mindenütt igen különös ellentétben áll annak a dolognak a viszonylagos szegényességével és gyakran gyerekeségével, amit a fogalom vagy a kép valóban kilátásba helyez. Az utóbbit bizonyára érezte mindenki, aki például Dantéval végigjárta a poklot, a purgatóriumot, a mennyországot és a mennyei rózsát, egyre feszültebben várva, hogy végre lehulljon a lepel. És lehullik. És szinte ijesztő – olyan kevés, ami mögötte van:

* N. Kiss Zsuzsa fordítása.

a fénysűrű mögé a tiszta mélybe
három kör áradt, élesen kiválván,
háromszín és egy átmérőjű térbe.*

Ilyen messzire kellett utazniuk, kérdezi a „természeti ember”, hogy három színes kört lássanak? A látó nyelve azonban még mindig dadog az izgatottságtól, amikor visszagondol a látottak mérhetetlenül nagy *pozitív* tartalmára, amit nem érhetünk el ugyan semmiféle concettóval, de éppen ezért átérezhetünk:

Mily kurta a szó ily elképzelésre!
S e rekedt dal, ahhoz mi tárva volt ott,
olyan hogy kevés becsülni „kevésre”.**

Az „üdvösség” mindig olyasmi, amit a „természeti” ember gyakran csak igen kevésbé vagy egyáltalán nem fog fel, amit – *ahogyan ő érti* – épp ellenkezőleg, nagyon unalmasnak és érdektelennek tart, sőt olykor tulajdonképpen úgy érzi, hogy az ízlés és a természet ellen való, mint például az, ami a mi saját üdvötünkben Isten színéről színre látása, a „visio beatifica”, vagy a misztikusoknál a henószisz, az „Isten legyen minden mindekben” (1Kor 15,28). „*Ahogyan ő érti*” – vagyis valójában semmit sem ért. És azáltal, hogy a megértéshez felkínált kifejezést – vagyis az értelmező fogalmi analógiát, az érzés pusztá ideogrammáját – belső tanító nélkül értelmezve szükségképpen összecseréli természetes fogalmakkal és „természetesen” értelmezi: egyre csak távolodik a céltól.

7. A fascinans nem csak a vallásos vágyakozás érzésében keletkezik. Jelen van már mind az összeszedett és elmélyült egyéni áhítat és a szenthez való egyéni lelki felemelkedés „ünnepélyességének” pillanataiban is, mind pedig a komolyan gyakorolt és elmélyült közösségi szertartásban.⁶ Maga a fascinans az, ami az „ünnepélyességben” oly mérhetetlenül be tudja tölteni és meg tudja békíteni a lelket. Talán elmondhatjuk róla és a numinózusról általában azt, amit Schleiermacher a *Glaubenslehre* 5. paragrafusában állít: vagyis hogy a fascinans önmagában – és anélkül, hogy racionális elemekhez kapcsolódna és azokkal összefonódna – soha nem tehet teljessé egyetlen pillanatot sem,

* Dante: *A Paradicsom*. 33. ének. 115–117. sor. (Babits Mihály fordítása.)

** Dante: *A Paradicsom*. 33. ének. 121–123. sor. (Babits Mihály fordítása.)

vagyis soha nem valósulhat meg igazán. De még ha így is volna, más okok miatt volna így, s nem a Schleiermacher által említettek miatt; másrészt pedig megjelenhet nagyobb vagy kisebb mértékben, és alkalmasint előidézhetheti még a „hesychia” és az elragadtatás állapotát is, és ezekben az állapotokban a fascinans *majdnem* egyedül tölti be a pillanatot és a lelket. Akár Isten eljövendő országa ígéretének és a másvilági, paradicsomi boldogságnak az alakjában történik ez, akár abban a formában, ahogyan mi magunk bejutunk a boldogítóan világfölötti valóságba, akár csak várakozva és előre megsejtve, vagy már a jelenvaló élmény birtokában („Nincs senkim rajtad kívül a mennyben, a földön sem gyönyörködöm másban” – Zsolt 73,25): a legváltozatosabb, belsőleg egymással rokon formákban és megjelenési módokban, egy szokatlanul erős élmény során részesei leszünk egy olyan jónak, amit csak a vallás ismer, és ami abszolút irracionális, s amiről a keresés és megsejtés formájában is *tud* a lelkünk, és amit a kifejezés homályos és töredékes szimbólumai mögött fölismer. – Ez egyúttal arra is utal, hogy racionális lényünk fölött és mögött ott rejtőzik lényünk végső és legmagasabb rendű valósága, amelyet nem elégítünk ki azzal, ha érzéki, lelki és szellemi ösztöneinket és vágyainkat kielégítjük és csillapítjuk. Ezt hívták a misztikusok „a lélek mélyének” (Seelengrund).

8. De ahogyan a misztikus elem esetében az „egészen másból” létrejött a „természetfölötti” és a „világfölötti”, amely a misztikusok „*epekeiná*”-jában kerül szembe a legélesebben minden e világi racionalitással, ugyanígy történik ez a fascinans esetében is. Az igen nagy feszültség következtében „*dagályosság*” lesz belőle, és ez mint misztikus tényező ezen a vonalon pontosan a másik vonalon megjelenő epekeina megfelelője, és értelmezni is ennek megfelelően kell.

9. A dagályosság nyoma jelen van a vallásos boldogság átélésének *minden* valódi érzésében, ott is, ahol ez mértékkel és ellenőrzötten történik. A legnyilvánvalóbban az olyan jelentős élmények vizsgálata mutatja ezt, amelyekben a vallásos élmény jellegzetes tisztasággal és felfokozott aktusként jelenik meg, és amelyekben kézzelfoghatóbb világossággal jelenik meg, mint a vallásosság nyugalmas fokozatossággal kialakított, kevésbé tipikus formáiban: ilyen a „kegyelem”, a „megtérés”, az „újjászületés” élménye. Ezeknek az élményeknek keresztény formáiban

a „bűntől” és a bűn „rabságától” való megváltás jelenti a biztos középpontot. Később láthatjuk majd, hogy ez sem jöhet létre irracionális mozzanatok nélkül. De ettől eltekintve már itt is utalnunk kell arra, hogy nem tudjuk kimondani azt, amit tulajdonképpen e tapasztalatok során átéltünk, utalnunk kell a boldog izgalomra, arra, hogy nem bírunk magunkkal, valamint arra az egzaltáltságra és a gyakran az abnormitás és a bizarr határát súroló állapotra, amivé az ilyesfajta élmények alakulhatnak. A „megtérők” tanúvallomásai és önéletírásai szolgálnak erre bizonyítékkul, Pál apostoltól kezdve. James egész seregnyit gyűjtött össze ezekből anélkül, hogy ő maga ügyet vetett volna az életrajzokban jelen lévő „irracionálisra”. Egyik tanúja mondja:

Ebben a pillanatban nem éreztem mást, csak kimondhatatlan örömet és gyönyört. Lehetetlen teljesen leírni ezt az élményt. Olyan volt ez, mint amikor egy nagy zenekar minden egyes hangja egyetlen harmóniává olvad össze, és ez a hallgatóban csak azt az érzést kelti, hogy lelke magasra emelkedik és az elragadtatástól majd meghasad.⁷

Egy másik pedig:

De minél inkább keresem a szavakat, hogy ezt a meghitt érintkezést ábrázoljam, annál világosabban látom, mennyire lehetetlen leírni ezt az élményt megszokott képeink segítségével.⁸

És szinte dogmatikus élességgel húzza meg a határt, jelzi a *vallásos boldogság átélésének* minőségi „másságát” a többi, „racionális” örömhöz képest a harmadik szerző:

Azok a képzetek, amelyeket a megtértek alkotnak maguknak Isten jóságáról és az ebből fakadó öröm egészen sajátos, és alapvetően különbözik mindentől, amit egy közönséges ember a magáénak tudhat, vagy akár csak elképzelhet.⁹

Jakob Böhme tanúbizonysága könyve 328. oldalán:

Arról pedig, hogy milyen diadal volt ez a lelkemben, nem tudok sem írni, sem beszélni. Semmihez sem hasonlítható, csak ahhoz, amikor a halál közepette megszületik az élet, és a holtak föltámadásához hasonlítható.

A misztikusoknál ezek az élmények egészen a dagályosságig fokozódnak:

Bárcsak elmondhatnám, mit érez a szív, hogy ég és emésztődik belülről. Csakhogy nem talállok szavakat, amelyekkel ezt kifejezhetném. Csupán annyit mondhatok: ha mindannak, amit érzek, csak egyetlen csöppje a pokolba hullana, a pokol azon nyomban paradicsommá változna

– mondja Genovai Katalin, és hasonlót állít és hasonló dolgokról tanúskodik lelki rokonainak egész köre. De ugyanezt mondja, csak szelídebben, az egyházi ének is:

Amit nékik adott a menny királya,
Csakis ők maguk ismerik.
Nem érzékeli senki,
Nem tapinthatja senki,
Mit megvilágosodva fölérnek
Az isteni fenség színe előtt.*

10. Azoknak a tapasztalatoknak, amelyeket a kereszténységben a kegyelem élményeként és újjászületéseként ismerünk, vannak analógiái a kereszténységen kívül is, a magas rendű szellemi vallásokban. Megfelelője például az üdvösséget hozó Buddha indulása, „a mennyei szem” megnyílása, valamint a nemtudás sötéttségét legyőző, összemérhetetlen élményben fölragyogó inana vagy az isvara praszadája is. És itt is mindig közvetlenül megfigyelhető az üdvösség átélésének teljesen irracionális és teljesen sajátos jellege. Ez jellegében igen változatos, és alapvetően eltér attól, amit a kereszténységben tapasztalunk, de az élmény, intenzitását tekintve, mindenütt meglehetősen egyforma: ez mindenütt a fascinans mint olyan, mindenütt egy olyan „üdvösség”, amely a „természetesen” elmondhatóval és összehasonlíthatóval összevetve maga a dagályosság, vagy legalábbis magán viseli ennek határozott nyomait. Föltétlenül érvényes ez Buddha nirvánájára és annak csak látszólag hűvös vagy negatív gyönyöreire is. A nirvána csak mint *fogalom* negatívum, az érzés a lehető legerősebb pozitívum, és olyan fascinans, amely tisztelőit rajongásra is készítheti. Élénken emlékszem egy buddhista szerzetessel folytatott beszélgetésre, aki a lehető legmakacsabb következetességgel pazarolta rám theologia negativáját és az anátmaka-tan és a teljes üresség tanának bizo-

* N. Kiss Zsuzsa fordítása.

nyitékait. Ám amikor eljutottunk a végső kérdéshez, hogy mi is volna a nirvána maga, hosszú tétovázás után, halkán és visszafogottan csak ezt válaszolta: „Bliss, – unspeakable”.^{*} És a válasz lehalkulása és visszafogottsága, az ünnepélyes hang, arckifejezés és gesztus minden szónál nyilvánvalóbbá tette, mire gondol. A *mysterium fascinans* bevallása volt ez, és a maga módján elmondta, amit Dzsálál ad-Dín így fogalmazott meg:

A hit lényege a csodálkozás,
de nem azért, hogy Istent meg ne lássuk, de hogy
szerető társra leljünk, s beléfeledkezzünk.¹⁰

A „Héberék szerinti evangéliumban” olvashatjuk a különös mélységű szavakat:

és amikor megtalálja, elcsodálkozik majd és elcsodálkozván uralkodni fog.¹¹

11. És ezért állítjuk – a *via eminentiae et causalitatis*nak megfelelően –, hogy az isteni a legmagasabb rendű, a legerősebb, a legjobb, a legszebb és a legkedvesebb, összehasonlítva mindazzal, amit az ember *elgondolni* képes. De a *via negationis*nak megfelelően azt mondjuk, hogy az isteni nemcsak alapja és legfelső foka mindennek, ami *elgondolható*. Isten, önmagában véve, még ezen belül is külön kérdés.

JEGYZETEK

¹ Vö. Prédikáció a jó cselekedetekről, a második tábla első parancsáról. 3. szakasz.

² Később a szó eredeti, „kiengesztelő” jelentése egészen elhalványulhatott, és azután egyszerűen a „tiszteletet” jelenthette.

³ Erről a nagyon is döntő tényről, amelyet a vallástörténészek sehol nem ragadnak meg a maga rejtélyességében, vagy ha ezt teszik, bagatellizálják a kérdést, részletesebben ld. *Das Ganz-Andere*. 11. p.

⁴ Vö. Ernst Lange (megh. 1727): *Hymnus auf Gottes Majestät* (A. Bartels: i. m. 273. p.). (N. Kiss Zsuzsa fordítása.)

* „Boldogság, – kimondhatatlan”.

⁵ Bernardus Morlanensis: *De vanitate mundi et gloria caelesti*. (Ed. Eilh. Lubinus.) Rostochii, 1610. B, 2.

⁶ Ez nálunk – sajnos – inkább kívánság, mint valóság.

⁷ W. James: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*. 55. p.

⁸ Uo. 55. p.

⁹ Uo. 185. p. Vö. még az 57., 154., 182. stb. oldallal.

¹⁰ Rosen: *Mesnevi*... 89. p.

¹¹ In *Jézus rejtett szavai*. Budapest, 1990, 104. p. (Rugási Gyula fordítása.)

HETEDIK FEJEZET

A BÁMULATOS

(A NUMINÓZUS ELEMEI V.)

1. A görög „deinosz” rendkívül nehezen lefordítható, nehezen megragadható, igen sokrétű fogalmat takar. Mitől ilyen nehéz és miért ragadható meg ilyen nehezen? Mert nem más, mint a numinózus, persze többnyire alacsonyabb szinten, szónoki vagy költői hígításban és „megkopott” formában. Jelentésének alapját az alkotja, ami a numinózusban *rejtélyes*. S amikor a numinózus alkotóelemei kibontakoznak, akkor dirus és tremendus, rossz és imponáló, hatalmas és furcsa, csodás és bámulatra méltó, irtóztató és elbűvölő, isteni és démoni, „energiával teli” lesz. Szophoklész a kórus énekével a valóban numinózus respektus érzését akarja fölkelteni, annak minden elemével, amit az ember „csodás lényének” láttán érzett:

πολλὰ τὰ δεινὰ, κούδὲν ἀνθρώπον δεινότερου πέλει.

Ezt a verssort éppen azért nem tudjuk lefordítani, mert a nyelvünkől hiányzik a szó, amely egy dolog numinózus hatását különválasztva és összefoglalóan megjelöli.¹

Leginkább talán a „bámulatos” szavunk közelíti ezt meg. A fent idézett verssor hangulatát meglehetősen pontosan visszaadhatnánk, ha így fordítanánk:

Sok bámulatos dolog van,
De az embernél nincs bámulatosabb,*

mégpedig akkor, ha a „bámulatos” szavunk első, többnyire az érzéseinkből fakadó alapjelentésére gondolunk. Manapság többnyire egyszerűen azt mondjuk „bámulatosnak”, ami méretét

* Trencsényi-Waldapfel Imre fordításában:

Sok van, mi csodálatos,
de az embernél nincs semmi csodálatosabb.

vagy jellegét tekintve igen nagy. Ez azonban a szó racionális, de mindenképpen racionalizált és utólagos értelmezése. Tulajdonképpen és elsősorban ugyanis azt nevezzük „bámulatosnak”, aminek a jelenlétében „nem érezzük magunkat biztonságban”, ami rejtélyes, vagyis numinózus. És Szophoklész ebben a versorban az embernek éppen erre a valóban rejtélyes vonására utal. Ha éreznénk a szónak ezt az alapjelentését, akkor meglehetősen pontosan ki tudnánk fejezni vele a numinózust, a mysterium, a tremendum, a majestas, az augustum és az energicum tényezőinek értelmében (sőt még a fascinans is megcsendül benne).

2. Jól követhetjük Goethénél a „bámulatos” szó jelentéseit és jelentésváltozásait. Ezzel a szóval ő is elsősorban azt jelöli, ami méretét tekintve *nagyon nagy*, olyan nagy, hogy meghaladja térbeli felfogóképességünk határait; ilyen például a mérhetetlenül nagy éjszakai égbolt a „Vándorévek”-ben, amikor Makária házában az asztronómus fölkíséri Wilhelmet a csillagvizsgálóba. Goethe finoman és helyesen állapítja meg itt:

*A roppant jelenség [ebben az értelemben] megszűnik magasztosnak lenni, túlszárnyalja felfogásunkat...*²

Máshol a szót még egészen az eredeti értelemnek megfelelő színezettel használja. Ilyenkor a bámulatos inkább *bámulatos-rejtélyes-izonyúnak* érzi:

Így [félelmes jelet visel] egy ház, egy város is, amelyben valamilyen *szörnyűség* történt, félelmetes mindenkinek, aki látja, aki odamegy; a napvilág sem ragyog ott olyan fényesen s a csillagok is mintha elvesztenék tündöklésüket.³

Ilyenkor ez számára enyhébb formában a *fölfoghatatlan*, amelyben mégiscsak érezhető még valami borzongás:

Így hovatovább arra a meggyőződésre jutott, tanácsosabb gondolatban elfordulni a félelmetestől, a *megfoghatatlantól*.⁴

Így válik számára a szörnyű, mint valami egészen váratlan, igen könnyen „stupendum”-má vagy „mirum”-má, olyanná, ami annyira más, hogy *megütközést* kelt:

Unglücklicher! Noch kaum erhol' ich mich!
 Wenn ganz was *Unerwartetes* begegnet,
 Wenn unser Blick was *Ungeheures* sieht,
 Steht unser Geist auf eine Weile still:
 Wir haben nichts, womit wir das *vergleichen*.*

Antonio szavaiban a bámulatos itt – a *Tassóban* – természetesen nem valami nagyszabású; ilyesmiről itt valóban szó sincs. Tulajdonképpen „iszonyúról” sincs szó, hanem arról, amit a thambosz földidéz bennünk: „Semmi sincs, amihez ezt hasonlíthatnánk.” A német nép az ennek megfelelő érzést rendkívül találóan így nevezi: „elúzi önmagát” (sich verjagen). Ez a szó a *jäh*, *jach* szótóból származik, és arra utal, hogy hirtelen bekövetkezik valami egészen váratlan, rejtélyes dolog, ami a lelket bámulatba ejti: obstupefacit, thambosz. – Végül, pontosan és maradéktalanul illik arra, mégpedig minden vonatkozásában, amit mi numinózusnak tartunk, a „bámulatos” Faust csodálatos szavaiban:

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.
 Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere,
 Ergriffen fühlt er tief das *Ungeheure*.**

* Szabó Ede fordításában:

„Boldogtalan, alig térek magamhoz!
 Ha valami meglep váratlanul,
 Ha elképesztő dolgot lát szemünk,
 egy ideig az eszünk is megáll,
 és nem találunk szót, hasonlatot.”

Goethe, J. W.: *Válogatott drámák I.* Budapest, 1963, 445. p.

**

„Legjobb osztályrészünk a borzadály;
 bármily nagy ára van, a meghatottak
 benne érzik csak át a *Legnagyobbat*.”

Goethe, J. W.: *Faust*. Második rész. (Kálnoky László fordítása.)
 (Kiemelés R. Ottótól.)

¹ A szanszkrit nyelvben az *abhva* szó – Geldner értelmezése szerint – messzemenően megfelel a *deinosz*nak.

² Goethe, J. W.: *Wilhelm Meister vándorévei*. 1. könyv, 10. fejezet. Budapest, 1983, 128. p. (Tandori Dezső fordítása.) Vö. még *Költészet és valóság*. 2. rész. 9. könyv: A strassburgi székesegyház homlokzatának csodálatos és félelmetes voltáról.

³ Goethe, J. W.: *Vonzások és választások*. 2. könyv, 15. fejezet. Budapest, é. n., Franklin Könyvkiadó, 179. p. (Vas István fordítása.)

⁴ Goethe, J. W.: *Költészet és valóság*. 4. rész. 20. könyv (Szöllősy Klára fordítása). – Ahol saját ifjúkori vallásos fejlődéséről beszél.

NYOLCADIK FEJEZET MEGFELELÉSEK

1. Kontrasztharmónia

Ahhoz, hogy helyes ítéletet alkothassunk a numinózusnak erről a másik, vonzó oldaláról, a „mysterium tremendum” felülről származó fogalmához hozzá kellett tennünk, hogy az egyúttal feltétlen fascinans is, és ebben az egyszerre végtelenül rettenetes és végtelenül csodálatos dologban rejlik a misztérium saját, kettős pozitív tartalma, amely az érzés számára nyilvánul meg. A misztérium tartalmi mivoltának és mikéntjének erre a kontrasztharmóniájára – amelyet itt hiába próbálunk, nem tudunk bemutatni – utalhatunk egy, nem a vallás, hanem az esztétika területéről vett analógia segítségével, még ha ez az analógia csak halvány visszfénye is tárgyunknak, s ráadásul maga is nehezen magyarázható: ez az analógia a fenséges. A „világfölötti” negatív fogalmát szívesen és gyakran töltjük meg a fenséges jól megszokott érzelmi tartalmával, még Isten világfölöttiségét is az ő „fenségesével” magyarázzuk, és ez mint analógiás megjelölés bizonyosan meg is engedhető. De ha komolyan és szó szerint gondolkodnánk, tévednénk. A vallásos érzések nem esztétikaiak. A „fenséges” azonban, közvetlenül a „szép” mellett, még az esztétikához tartozik, akármennyire különbözik is a széptől. Másrészt azonban kézzelfogható analógiákat találunk a numinózus és a fenséges között. Először is, Kanttal szólva, a „fenséges” is „kibogozhatatlan fogalom”.¹ Összegyűjthetünk ugyan néhány általános, „racionális” jegyet, amelyekkel egybehangzóan és ismételten találkozunk, amikor egy tárgyat fenségesnek nevezünk: például hogy „dinamikus” vagy „matematikai”, azaz hogy hatalmas erejét megmutatva vagy térbeli nagysága révén közelít felfogóképeségünk határaihoz, és azzal fenyeget, hogy át is töri ezeket a határokat. Ám ez nyilvánvalóan csak az egyik feltétele, de nem a lényege a fenséges hatásnak: ami csupán mérhetetlenül nagy, az még nem fenséges. Maga a fogalom kibontatlan marad, van benne valami titokzatosság, és ennyiben hasonlít a numinózushoz. Ehhez járul, második feltételként,

hogy a fenséges fogalmát is jellemzi az a furcsa kettősség, hogy eleinte taszítja, ugyanakkor végtelenül vonzza is az ember kedélyét. Megaláz és egyúttal föl is emel, korlátozza a kedélyállapotot és túlröpitíti önmagán; egyrészt kivált egy érzést, amely hasonlít a félelemhez, másrészt boldogít. Ezáltal a fenséges érzése a hasonlóság révén szorosan kapcsolódik a numinózushoz, és alkalmas arra, hogy „előidézzé” a numinózust, ahogyan a numinózus is előidézheti a fenségest, és mindegyik „át is változhat” a másikká, és meg is szűnhet benne.

2. Az érzelmek társításának törvénye

a) Mivel az „előidézni” és az „átváltozni” kifejezés a későbbiekben még fontos lesz, s mivel különösen az utóbbit a modern evolucionista tanokban erőteljes félreértések övezik – s ezek hamis állításokhoz vezetnek –, vegyük közelebbről is szemügyre a két kifejezést.

A lélektan közismert alaptörvénye, hogy a képzetek általában „vonzák” egymást, s hogy az egyik képzet előidézi a másikat, és a tudatunkba idézi, ha ez hozzá hasonló. De az érzésekre² is egy egészen hasonló törvény érvényes. Egy érzés is fölébreszthet egy hozzá hasonló érzést, és arra készíthet, hogy egyúttal a másikat is tápláljam magamban. Sőt, ahogyan a képzetek esetében a hasonlóságon alapuló vonzás törvénye szerint ezek fölcserélődhetnek – oly módon, hogy például x képzetet dédelgetem magamban, noha y volna a helyénvaló –, úgy itt is fölcserélődhetnek az érzések: válaszolhatok valamilyen hatásra x érzéssel, pedig valójában y érzés volna a megfelelő. Vagyis: én átléphetek egyik érzésből a másikba, és ezt megtehetem akár észrevétlenül, fokozatos átmenettel is, úgy, hogy miközben x érzés fokozatosan kialszik, a vele együtt fölkeltett y érzés ugyanilyen mértékben növekszik és erősödik. Ami itt „átalakul”, az valójában nem is maga az érzés: nem ennek az érzésnek a milyensége változik vagy „fejlődik” fokozatosan, hanem ez az érzés valami egészen mássá *változik át*. Tehát én kerülök át az egyik érzésből a másikba, azáltal, hogy változik az az állapot, amelyben vagyok, vagyis fokozatosan csökken bennem az egyik érzés és növekszik a másik. Ha az egyik érzés valóban „átalakulna” egy másik érzéssé, az igazi „átváltozás”, afféle lelki alkímia és aranycsinálás volna.

b) Napjaink fejlődéstana azonban – amit talán inkább átváltozástannak kellene nevezni – gyakran azáltal fogadja el az ilyen átváltozást, hogy olyan kétértelmű kifejezésekkel vezeti be, mint amilyen a „fokozatos fejlődés” (mégpedig egyik minőségből a másikba) vagy a legalább ennyire kétértelmű „epigenesisz”, „heterogónia”³ és más hasonlók. Állítólag így „fejlődik ki” például az erkölcsi „Kell” érzése is. Először – úgymond – megjelenik a szokássá váló, valamilyen szabállyal összhangban álló cselekvés egyszerű kényszere, például a törzsi közösségekben. Ebből „keletkezik” azután, úgymond, az általánosan kötelező érvényű Kell eszméje. Az soha nem derül ki, hogyan kezd így működni az eszme. Eközben figyelmen kívül hagyják, hogy a „Kell” mint eszme *minőségileg* valami egészen más, mint a megszokás következtében kialakuló kényszer. Durván elhanyagolják a finomabb, behatóbb, a minőségi különbségeket is megragadó lélektani elemzést, és ezért nem ismerik fel a problémát. Vagy érzékelik a problémát, de elfedik a „fokozatos fejlődéssel”, és így válik az egyik a másikká, „par la durée”, ahogyan a tej megsavanyodik, ha sokáig áll. A „Kell” azonban egy olyan elsődleges és specifikus képzettartalom, amely éppúgy nem vezethető le másból, ahogyan a kék sem vezethető le a savanyúból. És a lélek területén éppoly kevésbé vannak „átváltások”, mint a testben. A Kell eszméje csak magából a lélekből „bontható ki”, pontosabban ott ébreszthető fel, mert benne rejlik mint *lehetőség*. Ha nem így volna, semmiféle „fejlődés” sem tudná belevinni.

c) Ugyanakkor maga a történeti folyamat valóban lejátszódhatott úgy, ahogyan a fejlődéspártiak feltételezik, vagyis különböző érzelmi mozzanatok fokozatos, történetileg egymást követő megjelenéseként. Csakhogy ennek egészen más a magyarázata, mint amire ők gondolnak – vagyis nem az a törvényszerűség, hogy bizonyos érzéseket és képzeteket más, már „adott” képzetek és érzések is kiválthatnak és előidézhetnek a hasonlóságuk alapján. Például valóban igen nagy a hasonlóság a szokás kényszere és a Kell kényszerítő ereje között, ugyanis mindkettő gyakorlati kényszerítő erő. Az előbbi érzése tehát *fölkeltheti* a lélekben az utóbbi érzését, ha a lélek erre már hajlamos volt. A „Kell” érzése együtt járhat ezzel, és az ember fokozatosan eljuthat a szokás kényszerítő erejétől a Kell kényszerítő erejéig. Ilyenkor arról van szó, hogy az egyik *helyettesíti* a másikat, de

azt nem mondhatjuk, hogy fejlődés útján az egyik a másikká változna.

d) Az erkölcsi kötelezettséggel ugyanaz a helyzet, mint a numinózus érzésével. Egyik sem vezethető le semmilyen más érzésből, nem „bontható ki” semmilyen más érzésből, mert mindkettő minőségileg sajátos, eredeti érzés, őserzés: a szónak nem időbeli, hanem elvi értelmében. De olyan érzés is, melynek még számtalan megfelelője van, és ezért ezeket „kiválthatja” és előidézheti, de akár indítékául is szolgálhatnak ezek az érzések. Felkutatni és megmutatni az *indítékául* szolgáló tényezőket, kiváltó „ingereit”, megkeresni azokat az analógiákat, amelyek indítékul szolgálhattak, tehát megtalálni az *ingereknek azt a láncolatát*, amelynek hatására *fölébredt* a numinózus érzés: ennek kell felváltania a vallásos fejlődési folyamat „epigenetikus” és egyéb konstrukcióit.

e) Az egyik ilyen inger, mely a numinózus érzést kiváltja, gyakran kétségtelenül a fenséges érzése volt és talán még ma is az, az imént megtalált törvénynek megfelelően, és ama megfelelések révén, amelyek a fenségest a numinózus érzéséhez kapcsolják. Kétségtelen azonban, hogy ez az inger maga is csak későn jelent meg az ingerek láncolatában. Sőt az is valószínű, hogy a vallásos érzés korábban keletkezett, mint a fenséges érzése, amelyet talán csak a vallásos érzés keltett fel és hozott létre – de nem önmagából, hanem a lélekből és annak a priori képességéből.

3. A séma viszonya

a) Az „ideák asszociációja” – vagy magyarul: a képzettársítás – önmagában véve nemcsak azt eredményezi, hogy alkalmasint, amikor x képzet már adott, y képzet is megjelenik, hanem a képzettársítás eredményeként olykor még tartós kapcsolat is kialakulhat a két képzet között. És ugyanezt mondhatjuk az érzelmek társulásáról is. Láthatjuk például, hogy a vallásos érzés is tartós kapcsolatban áll más érzésekkel, amelyek ilyen törvények szerint kötődnek hozzá. Inkább kötődnek, mint valóban kapcsolódnak hozzá. A pusztán külsődleges megfelelések által diktált véletlenszerű vagy pusztán kötődésektől megkülönböztetjük a belső, lényegi összetartozáson alapuló szükség-szerű kapcsolatot. Egy ilyen belső összetartozáson alapuló kap-

csolat, mégpedig egy belső a priori elv szerinti kapcsolat például az, amikor – a kanti tanítás szerint – a kauzalitás kategóriáját összekapcsoljuk annak időbeli *sémájával*, nevezetesen két egymást követő történés időbeli egymásutánjával, s így azt eme kategória hozzákapcsolásával úgy ismerhetjük meg, mint ok és okozat viszonyát. E kettő, a kategória és a séma összekapcsolásának alapja, ebben az esetben nem a külsődleges, véletlenszerű hasonlóság, hanem a lényegi összetartozás. Az ilyen összetartozás alapján az időbeli egymásutániség a kauzalitás kategóriájának „sémája”.

b) Ilyen sémát jelent a szent komplex eszméjében a racionális viszonya az irracionálishoz. Az irracionális-numinózus, melynek a fent bemutatott racionális fogalmak jelentik a sémáját, megadja számunkra a szent dús és teljes, komplex kategóriáját, a szó teljes értelmében. A valódi séma abban különbözik a pusztán véletlenszerű kapcsolatoktól, hogy a vallásos igazságérzés fokozódásával és továbbfejlődésével többé nem hullik szét és nem bomlik fel, hanem egyre szilárdabb és határozottabb értékke válik. Ezért tartjuk valószínűnek, hogy a szent összekapcsolása a fenséggel több puszta érzelmi társításnál, s hogy egy ilyen társítás csupán a szent és fenséges történeti megjelenésénél és első fellépésénél állt fenn. Ám a két érzés közötti bensőséges és tartós kapcsolat, mely megfigyelhető az összes emelkedettebb vallásban, arra utal, hogy a fenséges is a szent egyik valódi „sémája”.

c) Azt, hogy a vallásos érzés racionális elemeit a lehető legmélyebben áthatja az irracionális, nyilvánvalóvá teszi egy másik, számunkra jól ismert eset, amikor egy általános emberi érzést áthat egy másik, mely szintén fölöttébb „irracionális” jellegű – arra gondolok, amikor a *vonzalmat* áthatja a *nemi ösztön*. Igaz ugyan, hogy ez utóbbi tényező, a nemi ösztön fölkeltségének lehetősége, a rációnak éppen a numinózussal ellentétes oldalán helyezkedik el: tehát míg a numinózus egészen „az ész fölött” áll, addig a másik az ész alatt helyezkedik el, lévén az ösztönélet egyik eleme; a numinózus felülről hatol a racionálisba, a nemi ösztön pedig az alsó régiókból, az ember általános animális természete felől hatol az ember magasabb szintjére, s így az itt összehasonlított dolgok az emberi valóság egymással ellentétes oldalain helyezkednek el. Abban azonban mégiscsak összehasonlíthatók, hogy miként viszonyulnak, hogyan kapcsolódnak ahhoz, ami közöttük, középen helyezkedik el. Azáltal, hogy a

nemi ösztön az ösztönéletből – egészségesen és természetesen – behatol az ember magasabb szintű, lelki- és érzelmi életébe, és rányomja bélyegét a kívánságra, a vágyra, a vágyakozásra, a vonzódásra, a barátságra, a szeretetre, a költészetre, a poézisre és általában a fantáziára: ezáltal jöhet létre az *erotika* teljesen sajátos területe. Következésképpen az, ami ehhez a területhez tartozik, mindig két dologból tevődik össze: egyrészt valami olyasmiből, ami az erotikán kívül is előfordul, mint például a barátság, a vonzódás, a társas érzés vagy a költői hangulat, az örömteli emelkedettség és más ehhez hasonlók, másrészt teljesen más jellegű dolgokból, amelyek az előbbi érzésekkel egy sorba nem állíthatók, és amelyeket nem érez, nem ért meg és nem vesz észre az, akinek ezt „Ámor maga nem tanítja meg”. És az is hasonló a két dologban, hogy az erotika nyelvi kifejező eszközeinek többsége az érzelmi élet más területeiről származik, és csak akkor veszíti el „ártalmatlanságát”, amikor már tudjuk, hogy éppen a szerelmes beszél, versel vagy énekel, és a kifejezés tulajdonképpeni eszköze itt sem annyira maga a szó, mint inkább a kifejezésnek azok az eszközei, amelyek a szóhoz kapcsolódó kifejezést hangszín, gesztus, mimika segítségével támogatják. A szó és a mondat ugyanaz, akár egy gyermek mondja az apjáról, akár egy leány a szerelméről: „szeret engem”; a második esetben azonban olyan szeretetről van szó, amely egyúttal „több” is ennél, és nemcsak mennyiségében, hanem minőségében is több. Ugyanígy: a szó és a mondat ugyanaz, akár a gyermekek mondják az apjukról, akár az emberek Istenről: „Féljük, szeressük őt és bízunk benne.” A második esetben azonban van a fogalmakban valami, amit csak a hívó ember ért meg és csak ő vesz észre: a szavaknak ez a vonatkozása nem változtatja ugyan meg azt, hogy az istenfélelem valódi gyermeki hódolat, és mindig is az marad, de egyúttal „több” is ennél, mégpedig nem csupán a mennyiséget, hanem a miniséget tekintve is több. – Suso a szerelemre és Isten szerelmére is gondol, amikor ezt mondja:

Nem volt még ilyen édes hangú húr: ha száraz fára feszítik – meg-némul. A szív, ha nincs benne szerelem, éppoly kevéssé értheti meg a szerelemmel teli beszédet, mint a német a taljánt.⁴

d) De egészen más területen is találunk példát arra, hogy érzelmi életünk racionális elemeit teljesen irracionális elemek szövik át; és ez a példa közelebb áll a szent komplex megérzéséhez;

mint az előző, amennyiben úgyszintén egy a racionális fölötti elem adja meg sajátos jellegét: arról a hangulatról van szó, amelyet egy énekelt *dal* vált ki bennünk. A dal szövege „természetes” érzéseket fejez ki, például honvágyat, bizakodást a vészelyben, valami remélt jót, a birtoklás örömét: ezek mind a természetes emberi sors konkrét, fogalmakkal leírható elemei. De a zene (a dallam), pusztán mint olyan, nem ezt teszi. Örömet és boldogságot, szomorúságot és elfogódottságot ébreszt, vihart és hullámozást kelt a szívben, anélkül, hogy volna ember, aki meg tudná mondani vagy fogalmilag ki tudná fejteni, tulajdonképpen mi az, ami annyira megrendít minket. És ha azt mondjuk, hogy a zene panaszkodik vagy sóhajtozik, sürget vagy bénít, akkor ezek csak a lelki életünk egyéb területeiről pusztán a hasonlóság alapján vett utalások, jelek, vagy legalábbis nem tudjuk elmondani, hogy miről és miért éppen arról szól a zene. Olyan élményt és olyan élményhullámozásokat vált ki a zene, amelyek teljesen sajátosak, vagyis tisztán zenei jellegűek. Ezeknek az élményhullámozásoknak és sokféleségüknek azonban (ha csak részben is!) vannak bizonyos megfelelőik és rokonaik a zenei területen kívül ismert lelkiállapotainkkal és a lélek hullámaival, és ezért a zenei élmények megszólaltathatják ezeket és összeolvadhatnak velük. Ha ez történik, akkor a nem zenei lelkiállapotok szolgálnak „sémául” a zeneieknek és racionalizálják azokat, s egy olyan komplex hangulat jön így létre, melyben az általános emberi érzések adják az alapot, és ezt az irracionális-zenei érzések teszik árnyaltabbá. Ilyen értelemben a dal racionalizált zene.

A „programzene” pedig zenei racionalizmus. Ugyanis úgy értelmezi és használja a zenei ideát, mintha annak *tartalmai* nem misztériumok volnának, hanem az emberi szív meghitt folyamatai. Kísérletet tesz arra, hogy hangképekben meséljen el emberi sorsokat. Ezáltal megszünteti a zeneiség öntörvényűségét, összetéveszti a hasonlóságot az azonossággal, s eszközként és formaként alkalmazza azt, ami önmagában véve cél és tartalom. Itt is ugyanaz a hiba, mint amikor a numinózushoz tartozó *augustum*⁵ (a magasztosság) számára az erkölcsi jót nemcsak mint sémát jelöljük meg, hanem fel is oldjuk benne, vagy amikor a „szentet” azonosnak tekintjük a „tökéletes jóakarattal”. Sőt már a „zenedráma” is, mint kísérlet a zeneiség és a drámaiság *tartós* összekapcsolására, a zene szelleme és mindkettő öntörvényűsége ellenében hat. Az emberi élmény mint a zene irra-

cionalitásának sémája csak helyenként és töredékesen lehet megfelelő, pontosan azért, mert a zene tulajdonképpen *tartalma* önmagában véve semmiképp sem az emberi szív, és a zene semmiképp sem csupán a szív kifejezésének másik dialektusa a megszokott kifejezés-mód mellett, hanem éppen valami „egészen más”, ami a hasonlóság alapján egyes szakaszokon találkozik ugyan az előbbivel, de nagy és folyamatos összefüggésekben semmiképp sem fedik egymást. Mindenesetre a találkozás szakaszain a keveredés révén létrejön a zenei szó varázsa. És az, hogy ezt *varázsnak* mondjuk, valamiféle felfoghatatlan, irracionális vonásra utal.

Óvakodjunk azonban attól, hogy összetévezzük a zene irracionális elemét magának a numinózusnak az irracionálisával, ahogyan ezt Schopenhauer teszi. Ez két külön dolog. Arról később majd szólunk még, hogyan és mennyiben válhat a zene irracionálisa a numinózusban rejlő irracionális kifejező eszközévé.

JEGYZETEK

¹ Vagy – ahogyan mi mondjuk, de mondhatná Kant is – csak érezhető, de fogalmilag nem definiálható.

² Vagyis – a mi szóhasználatunk szerint – az emocionális jellegű *homályos* képzettartalmakra.

³ Sem a heterogónia, sem az epigenesizis nem valódi evolúció, inkább az, amit a biológiában *generatio aequivocának* neveznek, s erről az alapról kiindulva egyszerű csoportképződés indul meg, addíció és akkumuláció révén.

⁴ *Deutsche Werke*. (Denifle kiadása.) 309. skk.

⁵ Erről ld. később.

A SANCTUM MINT NUMINÓZUS ÉRTÉK

Az augustum (A numinózus elemei VI.)

a) Az imént bemutattuk azt a rendkívül mélyről jövő reakciót, amellyel az ember kedélye az átélt numinózusra válaszol, és erre javasoltuk a „teremtényérzet” kifejezés használatát, amelyben benne van az elsüllyedés, a kicsivé és semmivé válás (miközben szüntelenül szem előtt tartjuk, hogy ezek a kifejezések nem fedik egészen pontosan és teljesen azt, amire valójában gondolunk, hanem csak utalnak rá.¹ Ez a kicsivé és semmivé válás ugyanis megint valami egészen más, mint amikor az ember egyébként saját „természetes” jelentéktelenségének, gyöngeségének vagy függőségének a tudatára ébred). Megfigyelhetjük, hogy a teremtényérzetben az ember bizonyos fokig *lebecsüli* saját magát, mondhatni: saját valóságosságát, saját létezését. Ehhez járul azután egy másik lebecsülés is, amit mindenki ismer, és amit ideje most már megemlítenünk, mert csak akkor jutunk el feladatunk tulajdonképpeni centrumához, ha ezt föl-tártuk.

...tisztátalan ajkú vagyok, és tisztátalan ajkú nép között lakom
(Ézs 6,5);

Menj el tőlem, mert *bűnös* ember vagyok, Uram (Lk 5,8)

– mondja Ézsaiás, illetve Péter, amikor találkoznak a numinózussal, és az érzékelhetővé válik számukra. Mindkét kifejezésnél feltűnő az önleértékelő érzelmi reakció közvetlen spontaneitása, mondhatni, ösztönös jellege, mely ezúttal nem valamiféle megfontolás eredménye és nem szabályszerűen jön létre, hanem – mint a lélek közvetlen és önkéntelen reflexmozdulata – úgyszólván föltolul. Jól érzékelhető, hogy ezek az oly közvetlen érzelmi kitörések, amelyek nem úgy keletkeznek, hogy ráébredünk elkövetett vétkeinkre, hanem, mondhatni, a numen érzésével együtt minden további nélkül adóttak, s az fejeződik ki bennük, hogy az egyén önmagát, „népével” és tulajdonképpen a teljes létezéssel együtt, alacsonyabbra értékeli a numi-

nózuossal szemben: ezek az érzések tehát nem egyszerűen és valószínű, hogy egyáltalán nem a csökkent *morális* értéket tükrözik, hanem egy egészen sajátos értékelési kategóriához tartoznak. Ezekben az érzelmi kitörésekben az ember egyáltalán nem az „erkölcsi törvény” áthágását érzékeli, akármilyen magától értetődő is, hogy ahol van erkölcsi törvény, ott az magában foglalja ezt is. Inkább azt mondhatnánk, hogy az efféle érzelmi kitörés a feltétlen *profanitás* érzése.

b) De miről is van itt szó újra? – A „természeti” ember ezt sem tudhatja, nem is sejtheti. Csak az tudja és az érzi, aki „Lélek szerint jár”, mégpedig átható élességgel és a legvégletesebb önleértékeléssel. És ezt az érzést nemcsak a saját cselekedeteire vonatkoztatja, hanem önmagára is mint teremtményre, szemben azzal, ami minden teremtmény fölött áll.² Ezt azonban ugyanebben a pillanatban egy olyan kategóriával értékeli, amely sajátos *értékként* feltétlen ellentéte a „profán” értéktelenségének, és amely egyedül és abszolút mértékben a nument illeti meg: „*Tu solus sanctus*.” Ez a „sanctus” nem „tökéletes”, nem „szép”, nem „magasztos”, és nem is „jó”. Ugyanakkor határozottan érezhető módon egybe is esik az ilyen predikátumokkal: mert *érték* is, mégpedig objektív érték, teljességgel fölülmúlhatatlan, végtelen érték. Ez a *numinózus érték*, minden lehetséges objektív érték irracionális ősoke és eredete.

c) Nincs olyan magasan fejlett kegyesség, amelyben ne alakult volna ki egyúttal az erkölcsi kötelezettség és követelmény is, és ne úgy jelenne meg, mint Isten által támasztott követelmény. Ám a sanctum alázatos elismerése anélkül is jelen lehet, hogy pusztán erkölcsi következményekkel párosulna, tehát lehet egy összehasonlíthatatlanul nagy tiszteletet parancsoló dolog elismerése is, amelyet a legérvényesebb, legmagasabb, objektív és egyúttal minden racionális érték fölött álló, tisztán irracionális értékként kell elismernünk. Semmiképp sem mondhatjuk, hogy ez a *respektus* a sanctitasszal szemben egyszerűen csak a mérhetetlenül hatalmas és annak tremenda majestasa iránt érzett „*respektus*” volna, amellyel szemben semmilyen más magatartás nem létezhet, csak a félelemből fakadó vak engedelmesség. Ez a „*Tu solus sanctus*” ugyanis nem félelemkitörés, hanem tiszteletteljes *dicsőítés*, amely nemcsak a túlerő dadogó elismerése, hanem egyúttal annak az elismerése és magasztalása, melynek *értéke* minden fogalmunkat felülmúlja. Amit így ma-

gasztalnak, az nem csupán az abszolút hatalmas, melynek csak hatalmi igényei és követelései vannak, hanem lényegéből fakad az a legfőbb jog is, hogy a legnagyobb mértékben igényt tarthat a szolgálatra, s ezért a jogáért magasztalják, mert feltétlenül méltó is a magasztalásra. „Méltó vagy –, hogy tied legyen a dicsőség, a tisztesség és a hatalom.” (Jel 4,11)

d) Ahol megértették, hogy a qádós vagy a sanctus nem *erkölcsi* kategória, ott így fordítják: „világfölötti”. Korábban szóvá tettük már ennek a fordításnak az egyoldalúságát, és kiegészítettük a numinózus nagyobb ívű bemutatásával. Leglényegesebb hiányosságára azonban csak itt mutatunk rá. A világfölöttiség ugyanis önmagában véve a *létre* és egyáltalán nem az *érték*re vonatkozó predikátum, és a világfölötti alázatra készíthet ugyan, de elismerő *respektust* nem csikarhat ki. Annak érdekében, hogy a numinózusnak ezt az elemét, vagyis abszolút értékjellegét kiemelhessük, és hogy egyúttal a sanctum abszolút értékén belül külön is tárgyalhassuk irracionális értékvonatkozását – ez különbözteti meg ugyanis a pusztá abszolút *jótól* – külön terminust kell bevezetnünk: az augustus vagy a szemnosz kínálkozik erre. Az augustum = szemnon ugyanis (éppúgy, mint a szebasztosz) tulajdonképpen csak a numinózus tárgyakat illeti meg (például az istenektől származó vagy istenekkel rokon uralkodókat). Ennek megfelelően a numenben az volna a fascinans, ami *számomra szubjektív*, vagyis üdvözítő érték. Az *augustum* pedig az volna benne, ami *objektív*, önmagában véve tiszteletet parancsoló érték.³ S mivel egy ilyen augustum a numinózus lényegi eleme, a vallás *lényegileg*, és eltekintve mindenfajta erkölcsi sematizálástól, belső obligatio, a lelkiismeret kötelezettsége és kötöttsége, engedelmesség és szolgálat, nemcsak a mérhetetlenül hatalmassal szemben érzett pusztá kényszerből, hanem a legszentebb *érték* előtti elismerő meghajlasként is.

Elfedés, engesztelés

a) A numinózus érték ellentéte a *numinózus érték hiánya* vagy az érték visszája. Csak amikor a numinózus érték hiánya áttevődik az *erkölcsi* eltévelyedésre is, befészkei oda magát, maga alá rendeli, akkor lesz a pusztá „törvénynélküliségből” „bűn”, akkor lesz az anomiából hamartia, akkor lesz belőle „elvetemült-

ség" és „gaztett”. És csak amikor a kedély számára a törvénytől különös módon „bűn” lett, csak akkor válik oly mérhetetlenül súlyossá a lelkiismeret számára, hogy vereséggént és a saját erőtlensége miatt érzett csüggedésként éli át. Sem a „természeti” ember, sem a csupán erkölcsös ember nem érti, mi a „bűn”. És nyilvánvalóan téves az a dogmatikus nézet, miszerint az erkölcsi követelmény mint olyan alatt az ember „összerokad” és a „legnagyobb ínségbe” kerül, s ez azután arra kényszeríti, hogy keresse a megváltást. Vannak erkölcsileg komoly, szorgalmas, törekvő emberek, akik egyáltalán nem értik, mi a bűn, és ezt a nézetet vállat vonva elutasítják. Nagyon jól tudják magukról, hogy esendők és nem tökéletesek, de ismerik és alkalmazzák az önfegyelem eszközeit, és a saját útjukon bátran és elszántan haladnak. Az erkölcsösségre törekvő régi racionalizmusból nem hiányzott sem az erkölcsi törvény tiszteletteljes és őszinte elfogadása, sem a szorgos igyekezet, hogy eleget is tegyen ennek a törvénynek, és nem maradt el saját hibáinak felismerése sem. A racionalizmus tudta és szigorúan elítélte azt, ami „helytelen” volt, és a prédikációkban, a tanításban arra buzdított, hogy az emberek felismerjék és komolyan vessenek számot azzal, ami helytelen, és bátran küzdjenek a saját hibáikkal szembe. Nem ismerte azonban sem az „összeomlást”, sem a „megváltásigényt”, mert – s ellenfelei ezt vetik a szemére – hiányzott belőle annak megértése, hogy mi a „bűn”. Figyeljük meg például egy bárdolatlansággal aligha vádolható lélek, Theodor Parker önvallomását Jamesnél:⁴

Sok igazságtalanságot követtem el életemben és követek el még ma is. Ha elvétem a célt, újra megpróbálom... Ők [az ókori klasszikusok] tudatában voltak annak, hogy mi a harag, a részegség és a többi vétek, küzdöttek ellene és legyőzték; de nem voltak tudatában annak, hogy „ellenségei lettek volna Istennek”, és nem tették össze a kezüket, hogy egy nem létező baj miatt panaszkodjanak és siránkozzanak.

Az efféle megállapítás nem nyers, de mindenképpen *lapos*. Irracionális mélységeknek kell fölkavarodniuk ahhoz, hogy Anselmmel mond hassuk: „*quanti ponderis sit peccatum*”.

Pusztán erkölcsi alapról nem fejlődik ki sem a „megváltás” igénye, sem az olyan különleges dolgok iránti igény, mint amilyen a „megszentelés”, az „elfedés” vagy a „kiengesztelés”.

Az ilyen dolgok – valójában a vallás legmélyebb misztériumai – a racionalisták és a moralisták számára csak mitologikus kövületek lehetnek, és aki anélkül akar ezekkel a dolgokkal foglalkozni és anélkül akarja ezeket értelmezni, hogy érezné a bibliai eszmékben rejlő afflatio numinist, az csak csalóka képeket állít föl helyettük.⁵ Talán kevesebbet vitatkoznának ezek jogosultságán és azon, hogy érvényesek-e a keresztény hit tanrendszerében, ha a dogmatika maga nem helyezné át őket misztikus-numinózus szférájukból a racionális-etikai szférába, és nem hozná őket közös nevezőre a morális fogalmakkal. Az előbbi szférában oly valódiak és szükségszerűek, mint amennyire kétes eredetűek az utóbbiban.

Az „elfedés” tényezője rendkívül világosan jelenik meg a Jahve-vallásban, illetve annak szertartásaiban és érzéseiben. S bár kevésbé nyilvánvalóan, de jelen van más vallásokban is. Leginkább a „respektus” nyilvánul meg benne, pontosabban az az érzés, hogy a profán ember nem közeledhet minden további nélkül a numenhez, az az igény, hogy a numen „orgé”-jával szemben fedezékre és fegyverzetre van szüksége. Ilyen „fedezék” azután a „megszentelés”, vagyis egy olyan eljárás, amely a numenhez közeledő számára, lehetővé teszi, hogy találkozzon a tremenda majestasszal. A megszentelés eszközeit – a szó tulajdonképpeni értelmében a „kegyelem eszközeit” – azonban maga a numen adja, tőle származnak, és ő ruház föl velük embereket.

b) Ezek szerint a „kiengesztelés” maga is „elfedés”, de annak elmélyültebb formája. A „kiengesztelés” ugyanis csak a numinózus érték és értékhiány imént kifejtett eszméjéből fakadhat. A puszta „respektus”, az egyszerű igény, hogy az ember oltalomra leljen a tremendummal szemben, olyan érzéssé fokozódik itt, mintha a profán ember nem volna méltó arra, hogy az augustum közelébe kerüljön, sőt mintha a profán ember teljes értékhiánya „tisztátalanná” tenné magát a szentet is. Nyilvánvalóan így van ez Ézsaiás elhívásának látomásánál. Szelídebb formában, de teljesen nyilvánvalóan ez tér vissza a kapernaumi századosról szóló történetben.

Nem vagyok méltó, hogy hajlékomba jöjj (Lk 7,6)

– mondja. S ebben mindkettő benne van: a numinózus rettentő volta vagy inkább „abszolút megközelíthetetlensége” miatt érzett reszkető félelem, és még inkább ama sajátos értékhiány

érzése, amelyet a profán ember a numen jelenlétében érez, és amelynek következtében úgy véli, hogy ő maga megsérti, bemocskolja a numinózust. És itt jelenik meg azután a „kiengesztelés” szükségessége és a „kiengesztelés” utáni vágyakozás, mégpedig annál erősebben, minél inkább szereti és minél inkább vágyik valaki a numen közelségére, a vele való kapcsolatra és tartós birtoklására, mint Jóra és mint legfőbb Jóra, pontosabban: megjelenik az a kívánság, hogy szűnjön meg ez az elválasztó értékhiány, amely abból fakad, hogy teremtményként és profán természeti lényként létezőnk. Ez a tényező nem csökken annak mértékében, ahogy a vallásos érzés elmélyül, és a vallás eljut legfelső fokára: ellenkezőleg, egyre erősebb és egyre jellegzetesebb lesz. Mivel ez a tényező teljesen a vallás irracionális részéhez tartozik, látenssé is válhat, amikor is mindenekelőtt a vallás racionális oldala fejlődik és bontakozik ki erőteljesen; racionális korszakokban háttérbe is szorulhat és el is enyészhet más tényezők mögött, de csak azért, hogy azután még hatalmasabban és még erőteljesebben törjön ismét elő.

c) Az engesztelés igényének misztériuma egyetlen más vallásban sem fejeződik ki olyan mélyen és olyan erősen, mint a kereszténységben. Ez is és különösen ez bizonyítja fensőbbiségét a vallásosság más formáival szemben, mégpedig tisztán valláson belüli szempontok szerint. A kereszténység tökéletesebben *vallás és tökéletesebb vallás*, mint a többi, benne vált ugyanis „actus pūrus”-szá mindaz, ami egyáltalán a vallásban rejlik. A kereszténység eme legfinomabb misztériumával szembeni, széles körben elterjedt bizalmatlanság csakis azzal magyarázható, hogy a vallásnak rendszerint csak a racionális oldalát vesszük szemügyre. S hogy ez a szokás kialakult, azért messzemenően hibáztathatók a saját tudósaink, prédikátoraink, istentiszteleteink és hitoktató tevékenységünk is. A keresztény hit tanítása azonban nem mondhat le erről az elemről, ha a keresztény és bibliai vallásosságot akarja képviselni. A keresztény-vallásos érzelmi élmény kifejtése révén rá kell mutatnia, hogy miként válik az „abszolút numen” maga a kiengesztelés eszközévé azáltal, hogy önmagát közli. Az ilyen hitképzetek tekintetében nem sok múlik a magyarázók arra vonatkozó döntésein, hogy mit mondott Péter, Pál vagy Pszeudo-Péter az engesztelésről és a kiengesztelésről, sőt azon sem, hogy erről a kérdésről egyáltalán „írtak-e”. Ha nem írtak volna róla, akkor írhatnánk róla ma;

s akkor meg azon csodálkozhatnánk, hogy voltaképpen miért nem írták meg egykor. Az Újszövetség Istene nem kevésbé szent, mint az Ószövetségé, hanem szentebb, a teremtmény Istentől való távolsága nem kisebb, hanem abszolút, a profán ember értékhiánya Istennel szemben nem csökken, hanem fokozódik. Az, hogy Isten mégis lehetővé teszi, hogy megközelítsük őt, nem magától értetődő – miként a „szerető Isten”-hangu-
lat meghatott optimizmusa véli –, hanem felfoghatatlan kegye-
lem. Ha a kereszténységet érzéketlenné tesszük eziránt, akkor a felismerhetetlenségig sekélyessé válik. S ha nem így teszünk, akkor a lehető legközvetlenebb módon adódik az alázat érzése, valamint az „elfedés” és a „kiengesztelés” szükséglete. És azok az eszközök, amelyek által a legfőbb sanctum kinyilatkoztatja és közvetíti önmagát, tehát az „Ige”, a „Lélek”, a „promissio”, „Krisztus személye” válnak azzá, ahová „menekülünk”, ahol menedékre lelünk, amihez „kapcsolódunk”, hogy – általuk meg-
szentelve és bűneinktől megtisztulva – megközelíthessük a Szentet.

d) Ezekkel a dolgokkal szemben, amelyek tisztán az irracionális-numinózus értékelések és a csökkent értékek szférájában helyezkednek el, és amelyeket csak az érthet meg, akinek erre szeme van – vagy pontosabban: aki nem csukja be előttük a szemét –, két okból alakul ki bizalmatlanság. Egyrészt azért, mert az elméleti munka egyoldalúan racionalizál egy olyan tényezőt, amely tisztán a numinózus szférájába tartozik. A tiszta *ratio* talaján – és tekintettel egy olyan Istenre, akit lényegében az erkölcsi világrend megszemélyesítőjének tekintünk, s akit még a szeretettel is felruházunk, vagy éppen a megszemélyesített „igénynek” tekintjük (anélkül, hogy előbb megértettük volna a „szent” igény teljesen egyedülálló voltát) –, mindezek a dolgok valóban nem helyénvalóak és tulajdonképpen zavaróak is. Val-
lási megérzésekről van itt szó, és ezeknek a jogos vagy jogosu-
latlan voltáról aligha vitatkozhatunk egy olyan emberrel, akit csak a morális dolgok érdekelnek, a vallásiak nem; ezekhez hozzá sem tud szólni. Aki azonban elismeri a vallásos értékelés sajátos jellegét, s hagyja, hogy fölébredjen benne, az át tudja élni annak igazságát. Másrészt az okozza a bizalmatlanságot, hogy miközben a dogmatikai munkák – teljességgel irracionálisnak tartván ezeket a dolgokat – nem-elméleti, nem-fogalmi és érzel-
mi bélyeget ütnek rájuk, és kivonják őket a szigorú „fogalmi elemzés” alól, aközben mégiscsak *fogalmi teóriákban* fejtegetik és

spekuláció tárgyává teszik, míg el nem jutnak a „beszámítás tanának” úgyszólván matematikai kalkulusához, és tudományosan vizsgálják, hogy ez esetben Isten „analitikus vagy szintetikus ítéletet” hoz-e.⁶

JEGYZETEK

¹ „Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset, quod comprehendere non poterat” – mondja Hugo de Sancto Victore.

² Ez az igazság eleme az „eredendő bűnről” szóló egyházi tanításban. Az egész fejezethez ld. még R. Otto: *Sünde und Urschuld*, különösen az I–IV. fejezetet.

³ A szubjektív és az objektív érték különbözőségéről vö. R. Otto: *West-östliche Mystik*. 265. p., valamint a „Wert, Würde und Recht” című dolgozatot a *Zeitschrift für Theologie und Kirche* c. folyóiratban (1931. Heft. 1.).

⁴ W. James: *Varieties of Religious Experience*. 66. p.

⁵ Ezt teszi az úgynevezett „dialektikus teológia” is.

⁶ A vallásos értékellenességről, a „bűn” eszméjéről ld. további fejtegetéseimet, in *Sünde und Urschuld*. 1–60. p.

MIT JELENT AZ: IRRACIONÁLIS?

1. Most tekintsünk végig még egyszer eddigi vizsgálódásunkon. Ahogyan könyvünk alcíme is jelzi, az isteni eszméjében rejlő *irracionálist* kerestük. Ezt a szót manapság fölöslegesen is ismételtetik, a legkülönbözőbb területeken keresik „az irracionálist”. Ennek során többnyire megtakarítják azt a fáradságot, hogy pontosan megmondják, mire gondolnak, és gyakran a legkülönbözőbb dolgokat értik rajta, vagy olyan hanyag általánossággal használják a szót, hogy a legkülönbözőbb dolgokat lehet érteni rajta: a tisztán tényszerűt, ellentétben a törvénnyel, az empirikust a rációval szemben, a véletlenszerűt szemben a szükségszerűvel, az előre nem láthatót szemben azzal, ami kikövetkeztethető, a pszichológiai szemben a transzcendentálisal, az a posteriori módon megismertet szemben azzal, ami a priori meghatározható; a hatalmat, az akaratot és az önkényt szemben az ésszel, a megismeréssel és az érték általi meghatározottsággal; a hajlam, az ösztön és a tudatalatti sötét erőit szemben a reflexióval és az értelmes tervezéssel; a lélekben és az emberben tapasztalható misztikus mélységeket és rezdüléseket, a sugallatot, a sejtelmet, az intuíciót, a látomásokat és végül még az „okkult” erőket is; vagy teljesen általánosságban korunk nyugtalan törekvését és általános forrongását, a sosem hallott és sosem látott dolgok keresését a költészetben és a képzőművészetben. Mindez és még több más is lehet „az irracionális”, és ezt mint a modern kor „irracionálisizmusát” hol dicsőítik, hol átkozzák. Aki ma használni akarja a szót, annak meg kell mondania, mit ért rajta. Ezt tettük a bevezető fejezetben. Nem azt értjük „irracionálison”, ami tompa-ostoba, amit még nem hódított meg az ész, ami az ember saját ösztönéletében vagy a világ folyásának zűrzavarában makacsul szembeszáll a racionalizálással. Mi ahhoz a szóhasználathoz kapcsolódunk, amikor például egy különös, az ésszerű értelmezés számára *mélysége* miatt megközelíthetetlen eseményről mondjuk: „van benne valami

irracionalis". Az isteni eszméjében azt nevezzük „racionálisnak”, ami átkerül belőle abba, amit felfogóképességünk világosan meg tud ragadni, tehát ami megszokott és definiálható fogalmaink tartományába tartozik. Következésképp állítjuk, hogy a fogalmi tisztaság területét egy titokzatos, sötét szféra veszi körül, amely fogalmi gondolkodásunkkal nem közelíthető meg, érzéseinkkel azonban igen, és ezért nevezzük ezt a területet „az irracionalis”-nak.

2. Magyarázzuk meg ezt egy kicsit jobban. A lelkünket mélyeséges öröm töltheti el anélkül is, hogy abban a pillanatban tudnánk, mi okozza örömünket, vagy hogy örömünk mely tárgyra irányul. (Az örömnek ugyanis mindig van tárgya, mindig valaminek örülünk.) Az öröm oka vagy tárgya ilyenkor egy ideig homályban marad előttünk. De ha odafigyelünk, ha erősen gondolunk rá, világossá válik. Örömünk tárgyát, amely korábban homályban maradt, immár pontosan megnevezhetjük és világosan megragadhatjuk, most már meg tudjuk *mondani*, *mi az és milyen az*, ami örömmel tölt el minket. Egy ilyen tárgyat annak ellenére sem fogunk irracionálisnak tartani, hogy egy darabig homályban maradt, és világos megértéssel nem volt megközelíthető, csak érzéseinkkel. Egészen más a helyzet azzal a boldogsággal, amit a numinózushoz tartozó fascinans kelt bennünk. Ha figyelmünket a végsőig feszítjük, akkor sem tudjuk a boldogító tárgy mivoltát és milyenségét az érzés homályából a megértés területére hozni. Megmarad körülötte a tisztán érzelmi, fogalom nélküli tapasztalat el nem osztható homálya, és csak az értelmező ideogrammak jeleinek a segítségével tudjuk – nem értelmezni – jelezni. *Erre* gondolunk, amikor azt mondjuk: irracionális. – Ugyanez érvényes a numinózus összes, eddig megtalált elemére, és a legnyilvánvalóbban a mirumra. Mint „egészen más”, kívül esik mindazon, ami *elmondható*. Ugyanez érvényes a „respektusra”. A közönséges félelem esetében fogalmakkal is el tudom *mondani*, *mi az*, amitől félek: pl. valamilyen kártól vagy bukástól. A morális tisztelet esetében is meg tudjuk *mondani*, *mi váltja ki*: pl. a hősiesség vagy a határozott jellem. Azt azonban egyetlen fogalom sem *mondja* meg, *mi az*, amit a „respektusban” respektálok, vagy *mi az*, amit mint augustumot dicsőítetek. Ez „irracionalis”; pontosan ugyanúgy irracionális, mint például egy kompozíció „szépsége”, amit szintén nem

tudok megközelíteni semmiféle racionális elemzéssel, sem azáltal, hogy fogalmivá teszem.

3. Ugyanakkor azonban az ilyen értelemben vett irracionális sajátos feladat elé állít minket, nevezetesen: nem érhetjük be azzal, hogy pusztán megállapítjuk az irracionálist, majd szabad folyást engedünk az önkénynek és a rajongó beszédnek, hanem törekednünk kell arra, hogy a lehető legközelebb álló ideogrammatikus megjelölésekkel a lehető legpontosabban rögzítsük az irracionális tényezőit, és ilyen módon tartós „jelekkel” rögzítsük azt, ami a puszta érzés tűnő jelenségeként lebegett előttünk, hogy így jussunk el az egyértelmű és általános érvényű ábrázoláshoz, és „egészséges tant” dolgozzunk ki, mely szilárdan megalapozott és objektív érvényességre törekszik, annak ellenére, hogy adekvát fogalmak helyett csak fogalmi szimbólumai vannak. A feladat nem az, hogy az irracionálist racionalizáljuk, ez amúgy is lehetetlen, hanem hogy megpróbáljuk körülhatárolni, az elemeit rögzíteni, hogy az ily módon rögzített, „egészséges” tanítással leküzdhezzük az önkényes, rajongó beszéd „irracionálisizmusát”. Ily módon teszünk eleget a goethei követelménynek:

Nagy a különbség, hogy a fényből törekszem-e a sötét felé, vagy sötétből a fénybe; hogy amikor már nem felel meg nekem a tisztaság, arra törekszem-e, hogy valamiféle homállyal vegyem körül magam, vagy abban a meggyőződésben, hogy az, ami *világos, mély, nehezen kikutatott alapon nyugszik*, arra törekszem-e, hogy a lehetségest ebből a nehezen kimondható mélységből is fölhozzam.¹

4. Amikor ilyen módon, tehát a ráció mint az értelem fogalmi képessége ellenében használjuk az „irracionális” szót, egy olyan emberre hivatkozhatunk, aki aligha gyanúsítható „rajongással”: ez az ember Claus Harms, aki 1817-ben írta téziseit. Amit mi racionálisnak nevezünk, azt ő észnek mondja; amit mi irracionálisnak mondunk, azt ő misztikusnak nevezi, a 36. és a 37. tézisben pedig ezt olvashatjuk:

36. Aki a vallás első szavát, vagyis a „szentet”, az *eszével* a magáénak tudhatja – az szóljon nekem!

37. Ismerek egy szót a vallásban, amit az *ész félig* birtokba tud venni, *félig* nem²: „*ünnep*”. Ha az ész azt mondja, „*ünnepegni*”, az annyit tesz: „*nem dolgozni*” stb. Ha azonban a szó „*ünnepevényességgé*” változik, azonnal eltűnik az ész elől, túlságosan csodás és magas lesz

a számára. Ugyanígy: „megszentelni”, „megáldani”. Anyelv és az élet csordultig telve van olyan dolgokkal, amelyek éppoly távol vannak az észről, mint a testi érzékektől.³ Az ilyen dolgok közös területe a „misztikus”. A vallás ennek a területnek egy része – az ész számára terra incognita.

JEGYZETEK

¹ Ld. Eugen Wolf időközben megjelent érzékeny tanulmányát: „Irrationales und Rationales in Goethes Lebensgefühl”, in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 4, Heft 3. – A két terminust Wolf meglehetősen pontosan úgy használja, ahogyan mi.

² A racionális mint az irracionális sémája.

³ Ilyen az „irracionális” is.

A NUMINÓZUS KIFEJEZŐESZKÖZEI

1. Közvetlen eszközök

A numinózus érzés lényegének földerítését szolgálja, ha arra gondolunk, hogy milyen módon jelenik meg külsőleg, és miképpen adódik tovább és tevődik át egyik kedélyállapotból a másikba. Igaz ugyan, hogy a szó tulajdonképpeni értelmében nem beszélhetünk „áttételről”: a numinózus érzés nem „tanítható”, csak fölkelthető „a lélekben”. Olykor ugyanezt állítják általában és egészében a vallásról is. Jogtalanul. A vallásban nagyon sok minden megtanítható, azaz fogalmak révén hagyományozható, és rendszeres iskolai oktatás során is átadható. Ám a vallásnak éppen ez a háttere és alapja nem adható át. Ezt a hátteret és alapot csak elősegíteni, ösztönözni és fölkelteni lehet. Ezt pedig a legkevésbé sem tehetjük pusztá szavakkal, hanem csak úgy, ahogyan érzések és kedélyállapotok egyébként is átadhatók: utánérzéssel, és azáltal, hogy mi is átérezzük azt, ami a másik ember lelkében lezajlik. Az ünnepélyes testtartásban, a gesztusban, a hanglejtésben és az arckifejezés módjában, a dolog sajátos fontosságának kifejezésében, az imádkozó közösség ünnepélyes fegyelmezettségében és áhítatában több található meg ebből, mint mindazokban a szavakban és negatív elnevezésekben, amelyeket mi magunk használunk a megjelölésére. Ez utóbbiak ugyanis a tárgyat sohasem jelölik meg pozitív módon. Csak abban segítenek, hogy egyáltalán valamiféle tárgy megnevezésére törekednek, és azt a tárgyat egyúttal szembe is állítják egy másikkal, amelyiktől különbözik, ám ugyanakkor fölül is múlja azt. Ilyen kifejezés például a láthatatlan, az örök (= időtlen), a természetfölötti, a világfölötti. De az is lehet, hogy egyszerűen csak sajátos érzelmi tartalmak ideogrammai, amely tartalmaknak korábban már meg kellett lenniük bennünk, hogy az ideogramákat megérthessük. Messze a legjobb eszközök erre a „szent” *helyzetek* és szemléletes ábrázolásuk. Aki nem veszi észre azt, hogy mi a numinózus, amikor elolvassa Ézsaiás hatodik fejezetét, azon nem segít semmiféle „hang, ének és szó”.

Az elméletben, a tanításban, sőt gyakran még az olvasott, tehát nem *hallgatott* prédikációban sem veszünk észre ebből semmit, míg a szóbeli prédikációt egészen átítathatja. Nincs még egy alkotóeleme a vallásnak, amelynek nagyobb szüksége volna a *viva voxra*, az eleven, továbbvivő közösségre és a személyes kapcsolatra. Suso mondja az ilyen átvitelről:

Egyet tudnunk kell: amennyire más az, ha *mi magunk halljuk* a húrok édes hangját édesen fölhangzani, mint ha azt halljuk, hogy erről beszélnek, annyira más az, ha a szavakat a tiszta kegyelemben fogadjuk be, és azok egy *élő szívből* áradnak egy *eleven száj* által, mint ha ugyanezeket a szavakat a holt pergamenen látjuk leírva. – Így ugyanis kihűlnek a szavak, *nem* tudom, *hogyan*, és kifakulnak, mint a letört rózsák. Mert ilyenkor elhal a kedves *dallam*, amely leginkább a szívet indítja meg. S akkor a szavakat a kiszáradt szív aszálya fogadja.¹

De a puszta szó a *viva vox* formájában is erőtlenné válik, ha nem jár előtte a „szívben lakozó Lélek”, a hasonló gondolkodás befogadó készsége, azzal, amit Luther így nevez: „conformem esse verbo”. És ehhez a Léleknek kell a leginkább hozzájárulnia. Ahol pedig már jelen van, ott gyakran elég egy kis inger, egy igen halvány külső készítés is. Bámulatos, milyen kevés beszéd – és gyakran az egészen suta és zavaros beszéd is – elég lehet, hogy a Lelket a legerősebben és leghatározottabban megindítsa. De ahol jelen van a Lélek, ott a szóbeli megnyilatkozás racionális kifejezései – noha ezek többnyire csak az általános kedélyállapotból fakadnak – gyakran már önmagukban is elég erőteljesek, és képesek arra, hogy a kedélyt azonnal megfelelőképpen hangolják. Egyszerűen fölébred az, amiről a racionális kifejezések csupán sémák segítségével tudnak szólni, és ehhez aligha van szükség segítségre. Aki „Lélekben” olvassa az Írást, az a numinózusban él akkor is, ha sem fogalma, sem elnevezése nincs a numinózusra, sőt benne él akkor is, ha képtelen a saját érzéseit taglalni, és ezt a burkot különválasztva felmutatni.

2. Közvetett eszközök

A numinózus érzést ábrázoló és kiváltó eszközök másik része *közvetett*; ezek a természetes területhez tartozó, a numinózussal rokon vagy a hozzá hasonló érzéseket fejezik ki. Hasonló érzé-

seket megismertünk már, és azonnal megtaláljuk őket ismét, ha arra gondolunk, milyen kifejezőeszközöket használt a vallás mindig és mindenütt.

a) Az egyik legkezdetlegesebb kifejezőeszköz – amelyet később egyre nagyobb mértékben elégtelennek találnak, és végül mint „méltatlant” elvetnek – természetesen a *félelmetes*, az ijesztő, sőt a borzasztó. Mivel az ezeknek megfelelő érzelmek erősen hasonlítanak a tremendum érzésére, kifejezőeszközeik a közvetlenül ki nem fejezhető „respektus” közvetett kifejezőeszközeivé is válnak. A primitív istenképek és istenábrázolások iszonyatos és félelmetes volta, amit ma igen gyakran visszataszító-nak érzünk, még ma is alkalmas arra, hogy a primitív és a naiv emberekből, és alkalmasint belőlünk is, a vallásos „respektus” valódi érzéseit váltsa ki. (Ezért hat úgy a vallásos „respektus”, mint a legerősebb inger, amely a fantáziában és az ábrázolásban félelmetes hatást kelt.) A kemény, szigorú és részben inkább félelmetes régi bizánci Panágion-képek (a Szent Szűz ábrázolásai) némely katolikusból inkább váltanak ki áhítatot, mint Raffaello gyönyörű Madonnái. Rendkívül határozott ez a vonás bizonyos indiai istenalakoknál. Durga, a bengáli „nagy anya”, akinek a kultuszát szinte felhőként veszi körül a legmélyebb áhítat-borzongás, a kanonikus ábrázolásokban kifejezetten ördögábrázattal jelenik meg. Az iszonyatos félelmetesség és a legmagasabb fokú szentség ilyenfajta keveredését sehol sem tanulmányozhatjuk tisztábban, mint a Bhagavad-Gítá tizenegyedik könyvében. Visnu, aki híveivel szemben maga a jóság, itt Ardzsuna előtt a saját isteni fenségét akarja megmutatni: a költő ehhez leginkább az iszonyat kifejezőeszközeit használja – ezt azonban egyúttal áthatja a *grandiózus* hamarosan tárgyalandó eleme is.²

b) Mert a *grandiózus* vagy a *fenséges* mint kifejezőeszköz magasabb helyet foglal el, mint a félelmetes. Felülmúlhatatlan formában találkozunk vele Ézsaiás könyvének 6. részében. Fenséges a magas trónus, a királyi alak, a palást hullámmzó szegélye, a trónt udvartartásként körülvevő angysereg ünnepélyessége. Ahogyan lassanként háttérbe szorul a félelmetes, úgy lesz egyre szilárdabb a fenséges kapcsolati eleme és sémája, és mint ilyen a vallásos érzés legmagasztosabb formájában is megőrzi jogsultságát: ez arra utal, hogy a numinózus rejtett rokonságban áll a fenségesselel, a kettő összetartozik, és ez több, mint pusztán

véletlenszerű hasonlóság. Halványan erről tanúskodik még Kantnak Az *ítélőerő kritikája* című műve is.

c) Amit eddig mondtunk, az a numinózusnak a korábban, elsőként megtalált elemére vonatkozott, amelyet a tremendum segítségével próbáltunk jelezni. A másik tényező a titokzatos, vagyis a „mirum” volt. És itt rátalálunk egyfelől arra az analógiára és másfelől arra a kifejezőeszközt, amely minden vallásban újra meg újra felbukkan, végső soron minden vallástól elválaszthatatlan, és amelynek az elméletére most rátérhetünk: ez pedig a *csoda*. „A vallás legkedvesebb gyermeke a csoda.” Ha ezt eddig nem tanultuk volna meg a vallástörténetből, akkor a „titokzatos” imént megtalált eleméből a priori megkonstruálhatnánk és tőle várhatnánk. Semmit sem találhatunk ugyanis az érzelmek természetes területén, ami az elmondhatatlannak, a kimondhatatlannak, a teljesen másnak, a titokzatosnak olyan közvetlen, noha tisztán „természetes” megfelelője volna, mint az érthetetlen, a szokatlan, a rejtélyes, függetlenül attól, hogy hol és hogyan bukkan föl. Különösen érvényes ez arra, ami *hatalmasan* érthetetlen, valamint arra, ami *félelmetesen* érthetetlen, ezek ugyanis olyasmit foglalnak magukban, ami kétszerezsen is a numinózus megfelelője, vagyis megfelel mind a titokzatos, mind a tremendum mozzanatának, mégpedig annak mindkét említett oldala szerint. Ha a numinózus érzéseket egyáltalán életre hívhatják természetes hasonlóságok, és azután az előbbieket átvihetők az utóbbiakra, akkor itt ennek kell történnie. És valóban így volt mindenütt az emberiség történetében. Amivel az ember mint érthetatlennel és ijesztővel találkozott a cselekvés területén, s ami a természet folyamataiban, eseményeiben, emberekben, állatokban vagy növényekben idegenkedést, csodálkozást vagy ámulatot váltott ki – különösen ha hatalomhoz vagy ijedséghez kapcsolódott – az először minden alkalommal a démonival szemben félelmet, később a szenttel szemben respektust váltott ki, és vonzotta is ezeket, s portentum prodigium miraculummá vált. Így és csakis így keletkezett a csoda. Fordítva pedig: ahogyan a korábbiakban mondtak szerint a tremendum volt az inger a fantázia és az ábrázolás számára, s ez az inger arra készítette, hogy a félelmetest válassza vagy hozza létre alkotó módon mint kifejezőeszközt, úgy a titokzatos lett a naiv fantázia számára a leghatalmasabb inger, amely arra készítette, hogy várja, kitalálja, mesélje a „csodát”; a titokzatos lett a

mesében, a mítoszbán, a mondában és a legendában a kitalálás szakadatlan tevékenységének soha nem lankadó ösztönzője, átítatta a szertartást és a kultuszt, és az egyszerű emberek számára mindmáig az elbeszélésben és a szertartásban rejlő titokzatosság a vallásos érzés elevenen tartásának legerősebb eszköze. Ám ahogyan a magasabb fejlődéshez vezető úton a „félelmetes” kezdetleges sémája kiiktatódik, hogy helyet adjon a fenséges valódi sémájának, úgy itt is kiiktatódik egy csupán külsőleg hasonló mozzanat, amikor a csoda a vallás tisztultabb szintjén halványulni kezd, amikor Krisztus, Mohamed és Buddha egybehangzóan elutasítja, hogy „csodatévő” volna, és amikor Luther a „külső csodákat” semmire sem becsüli, mondván: ez csak „szemfényvesztés”, csupán „dió és mogyoró a gyermeknek”.

d) A valóban titokzatos – így mondtuk – több, mint a pusztán „érthetetlen”, de a kettő hasonló is, és ez olyan eseményekben nyilvánul meg, amelyek eleinte különösnek tűnnek, de a vonzás említett törvénye szerint azonnal érthetővé válnak. Például: hogyan lehetséges, hogy a hallelujah, a kürieleiszon és a szela éppen nem csökkenti, hanem kifejezetten fokozza az áhítatot, akárcsak a Biblia és az énekeskönyv régies, már nem egészen érthető kifejezései és „másféle” beszédmódja, vagy a kultusz ma már félig vagy teljesen érthetetlen nyelve, és hogy az emberek éppen ezeket szeretik és érzik rendkívül „ünnepélyesnek”? Vajon csak „régieskedés” ez, vagy pusztán ragaszkodás a hagyományoshoz? Biztosan nem. Inkább arról van szó, hogy e kifejezések által keletkezik és ezekhez kapcsolódik a misztérium, az „egészen más” érzése. Ide tartozik a mise latin nyelve, amit az egyszerű katolikus semmiképp sem szükséges rossznak, hanem rendkívül szentnek érez, az orosz liturgia ószláv nyelve, a lutheri német nyelv a mi istentiszteleteinken, de ide tartozik a kínai és a japán buddhista szertartások szanszkritja, „az istenek nyelve” Homérosz áldozati szertartásaiban és még sok minden más. Ide tartozik a görög liturgia és még sok más szertartás félig nyilvános, félig rejtett jellege. A mise lutheránus szertartásainkban fennmaradt toldozott-foldozott maradványai is áhítatosabb jellegűek – s éppen azért, mert felépítésük kevésbé szabályos és fogalmilag kevésbé rendezett –, mint az újabb szertartások, amelyeket jól tagolt sémák szerint építettek föl, mint afféle házi feladatot, amelyekben semmi sem esetleges, és ezért semmi sem

jelentőségteljes, semmi sem szándékolatlan, és ezért semmi sem sejtelmes, semmi sem fakad tudattalan mélységekből, és ezért nem is szükségszerűen töredékes, semmi sem töri meg a „diszpozíció” egységét, és ezáltal nem is utal magasabb összefüggésekre, semmi sem pneumatikus, és ezért rendszerint nincs is benne sok lélek. – És miért olyan hatásosak a korábban említett dolgok? Éppen azért, mert a nem egészen megértett, a szokatlan (és egyúttal régisége révén tiszteletre méltó) dolgok rímelnék magára a titokzatosra, s úgyszólván jelképezik is, és azáltal, hogy valami hasonlóra emlékeztetnek, elő is idézik azt.

3. A numinózus kifejezőeszközei a művészetben

a) A művészetekben a numinózus leghatékonyabb kifejezőeszköze szinte mindenütt a fenség. Leginkább így van ez az építészetben. Nehezen szabadulhatunk attól az érzéstől, hogy ez a mozzanat már a megalit korban éledni kezdett. Igaz ugyan, hogy a hatalmas sziklatömböket – nyers vagy faragott állapotban, egyenként vagy óriási köröket alkotva – eredetileg bizonyára azért állították fel, hogy mágikus módon, szilárdan fölhalmozzák, helyhez kössék, és így a maguk számára biztosítsák a numinózust mint „erőt”, mégis hamarosan erőteljes motívumváltozásnak kellett lezajlania, feltéve, hogy már kezdetben sem erről volt szó. Az ünnepélyes nagyság, valamint a pompás, fenséges gesztus iránti homályos érzék nagyon ősi, a „primitív” emberek számára is jól ismert érzés. És amikor Egyiptomban masztabákat, obeliszket és piramisokat építettek, kétségtelesen elérték már ezt a szintet. Bizonyára nem vonhatjuk kétségbe, hogy akik ezeket a hatalmas templomokat és a gizehi szfinxet építették – ezek az építmények úgyszólván mechanikus reflexként váltják ki a fenséges érzését, és mellette a numinózus érzését –, maguk is ismerték ezt a hatást, és törekedtek az előidőzésére.³

b) Azt mondjuk továbbá egyes épületekről vagy akár egy dalról is, egy formuláról, gesztusok vagy hangok egymásutánjáról, s különösen a díszítő művészet bizonyos termékeiről, bizonyos jelképekről, emblémákról, inda- vagy vonalvezetésekéről, hogy „kifejezetten mágikus” hatást gyakorolnak ránk, és meglehetősen nagy biztonsággal érezzük az efféle mágikus dolgok stílusát és különleges voltát a legkülönbözőbb feltételek és

körülmények között. Rendkívül gazdagok és mélyek a „mágikus” hatások, leginkább Kína, Japán és Tibet taoista és buddhista befolyás alatt álló művészetében, és még a gyakorlatlan ember is könnyen és hamar észreveszi ezt. A „mágikus” megnevezés ebben az esetben történetileg is helyes. Ez a formanyelv ugyanis eredetileg tulajdonképpen mágikus képzetekre, jelekre, segédeszközökre és műveletekre vezethető vissza. A hatás maga azonban messzemenően független attól, hogy ismerjük-e ezeket a történeti összefüggéseket. Akkor is érezzük ezt a hatást, ha semmi közelebbit nem tudunk róla: sőt bizonyos körülmények között éppen ilyenkor a legerősebb és a legtöretlenebb. Kétségtelen, hogy a művészet itt olyan eszközökkel él, amelyekkel reflexió nélkül is egészen sajátos jellegű hatást tud kiváltani, mégpedig pontosan a „mágikus” hatást. Ez a „mágikus” hatás azonban nem más, mint a numinózus visszafogott és tompított formája, mégpedig elsősorban olyan nyers formája, amely később a *magas* művészetben nemes és átszellemült lesz. És akkor már nem mondhatjuk róla, hogy „mágikus”. Akkor már inkább magával a numinózussal, a numinózus irracionális erejével állunk szemben, amely hatalmas ritmusaival és rezdüléseivel elragad és megindít. Rendkívül erősen érezhető ez a numinózus-mágikus jelleg a korai kínai művészet Buddha-figuráiban, és erősen hat a szemlélőre „fogalom nélkül” is, vagyis anélkül, hogy bármit is tudnánk a mahájána-buddhizmus tanairól és spekulációiról. A numinózus-mágikus itt rögtön *összekapcsolódik a fenségessel* és azzal az átszellemült *főlénnnyel*, amely Buddhának ezekből a mélységesen összeszedett és teljes világföltöttségéről árulkodó vonásaiból szól hozzánk, de ugyanakkor ő maga *meg is világítja* ezeket a sémákat, és az „egészen más” megnyilvánulásaivá teszi azokat. Joggal mondja Sirén a T’ang-kori Lungmen-barlangokból származó nagy Buddháról:

Bárki első pillantásra fel fogja ismerni, hogy a szobornak vallásos jelentősége van, noha semmit sem tud rendeltetéséről. Nem sokat nyom a latban, hogy prófétának nevezzük, vagy istenségnek, mert teljesen áthatja egyfajta spirituális szándék, mely megéri a szemlélőt. Az alakzat vallásos eleme közvetlen: ez pedig nem valamely tagolt eszme, hanem „jelenlét”, atmoszféra. Ezt nem lehet szavakkal leírni, hiszen túl van az értelmi meghatározáson.⁴

c) Amit az imént elmondtunk, az egyetlen más művészetre sem érvényes annyira és oly teljesen, mint a T'ang- és Szung-dinasztia klasszikus korának nagy tájkép- és szentképfestészetére. Otto Fischer ezt mondja róla:

Ezek a művek az emberi művészet által valaha létrehozott legmélyebb és legfenségesebb alkotások közé tartoznak. Aki ezekben a képekben elmélyed, az a vizek, a ködök és a hegyek mögött érzi az ősi tao titokzatos lélegzetét, a legbelső létezés hullámmását. *Rejtett-nilvánvaló* módon mélységes *titkok* szunnyadnak ezekben a képekben. Bennük van a tudás a „semmiről”, az „ürességről” – az ég és a föld taójáról, amely az emberi szív taója is. Így tehát örökös mozgalmasságuk ellenére egyúttal olyan távoliak és hallgatagok is, mintha egy tenger mélyére süllyesztve lélegeznének.⁵

d) Mi, nyugati emberek, bizonyára a gótikát tartjuk a legnuminózusabb művészetnek, leginkább a fenségessége miatt. Ez azonban nem elég. Worringer érdeme, hogy *Probleme der Gotik* című művében kimutatta, hogy a gótika rendkívüli hatása nemcsak fenséges jellegének, hanem annak az ősrégi, *mágikus* formakincsnek és e formakincs örökségének is köszönhető, amelyet Worringer igyekszik történetileg levezetni. Az ő számára tehát a gótika hatása leginkább mágikus. Bizonyos, hogy ezzel megtalálta a helyes nyomot, függetlenül attól, hogy történeti levezetése helyes-e. A gótika hatása *varázslatos*, és ez a hatás több a fenségesnél. Másrészt azonban: az ulmi székesegyház tornya tulajdonképpen már nem is „mágikus”, hanem numinózus. És hogy mi a különbség a numinózus és a pusztán mágikus között, az éppen azon a szép ábrán érezhető, amelyet Worringer közöl erről a csodálatos alkotásról. Mindenesetre a stílusnak és a kifejezés azon eszközeinek a megjelölésére, amelyeknek segítségével létrejön itt a numinózus hatás, érvényesnek tarthatjuk a „mágikus” szót, ezt ugyanis ilyen nagyszerű dolgok esetében mindenki elég mély értelemben fogja venni.

e) A fenséges és a csak mágikus, akármilyen erősnek látszanak is, mindig csak a numinózus közvetett ábrázolási eszközei a művészetben. Nálunk, Európában csak két közvetlenebb kifejezőeszköz áll a művészet rendelkezésére, és jellemző módon ezek maguk is *negatívak*: a *sötétségről* és a *hallgatásról* van szó.

Te szólj csak, Istenem,
Míg néma csönd leszen,
Sötétben hozzám.*

– mondja imájában Tersteegen.

A sötétséghez mindig kontraszt kell, hogy kiemelje és ezáltal még észrevehetőbbé tegye: a sötétségnek készen kell lennie arra, hogy akár a legnagyobb világosságot is legyőzze. Csak a félhomály „misztikus”. És ez a „misztikus” hatás akkor válik teljessé, ha segítségül hívja a „fenséges” tényezőjét:

Felség, ki méltóságban lakozol,
Néma öröklét honod, szent, sötét.*

A fenséges csarnokok, egy magas fa ágai alatt a sejtelmes félhomály, melyet a derengő fények *titokzatos* játéka különös eleven-séggel és mozgalmassággal tölt meg, mindig a lélekhez szól, és ezt a hatást ki is használták a szentéliek, a mecsetek és a templomok építtetői.

A hangok nyelvén a sötétség megfelelője a *hallgatás*.

Az ÚR azonban ott van szent templomában:
csendesedjék el előtte az egész föld!

– mondja Habakuk próféta. Nem tudjuk, és valószínűleg már Habakuk sem tudta, hogy ez az elcsendesedés „történetileg-genetikailag” feltehetőleg az „eufemein”-re megy vissza, vagyis arra a félelemre, hogy esetleg baljóslatú szavakat használunk, s ezért jobb, ha teljesen csöndben maradunk. Bennünket és dicséretében Tersteegent is –

Itt van Isten köztünk...
Minden csendre térve...**

– valami más, valami teljesen önálló dolog késztet hallgatásra. A mi esetünkben ez a „numen praesens” érzésének közvetlen hatása. És a „történeti-genetikai” láncolat itt sem ad magyarázatot arra, ami a fejlődés magasabb szintjén megvalósul és jelen van. De mi magunk, valamint Tersteegen és Habakuk is éppoly

* N. Kiss Zsuzsa fordítása.

** Csomasz Tóth Kálmán fordítása.

vonzó tárgyai a vallásos lélekelemzésnek, mint az „eufémiá”-jukat gyakorló „primitívek”.

f) A hallgatás és a sötétség mellett a keleti művészet ismer még egy harmadik, erősen numinózus hatású eszközt: az ürességet és a tágas ürességet.⁶ A tágas üresség úgyszólván a vízszintes irányú fenséges. Fenséges a hosszan elnyúló sivatag, a végtelen, egyhangú sztyepp, és az érzelmi társítás révén ezek ingerként bennünk is numinózus érzést váltanak ki. A kínai építőművészet, mint az építmények elhelyezésének és csoportosításának művészete, bölcsen és nyomatékosan alkalmazza ezt az elemet. Nem magas csarnokok és impozáns függőlegesek segítségével ér el ünnepélyes hatást, mindazonáltal példátlan az ünnepélyesség, amelyet a terek, udvarok és előterek *tágasságával* el tud érni. A legjobb példák erre a Ming-kori császári síremlékek Nanking és Peking közelében, amelyeknél az építményhez hozzátartozik a táj egészének tágassága. Még érdekesebb az üresség a kínai festészetben. Kifejezetten művészei annak, hogyan lehet lefesteni, érezhetővé tenni az ürességet, és hogyan lehet ezt a sajátos témát sokféleképpen variálni. Nemcsak olyan képeket találunk, amelyeken „szinte semmi” sincs, nemcsak az a stílus része, hogy miképpen lehet a legkevesebb vonallal és eszközzel a legerősebb hatást elérni, hanem nagyon sok kép esetében, különösen azoknál, amelyek az elmélkedéshez kapcsolódnak, az az érzésünk, hogy a megfestett tárgy – mégpedig a központi tárgy – maga az üresség. Ezt csak akkor értjük meg, ha visszaemlékszünk arra, amit korábban a „semmiről” és a misztikusok „ürességéről”, valamint a „negatív himnuszok” varázsáról mondtunk. Miként a sötétség és a hallgatás, akként az üresség is tagadás, de olyan tagadás, amely megszüntet mindent, ami „ez és itt”, hogy az „egészen más” váljék ténylegessé.⁷

g) A szent kifejezésére a zenének sincs *pozitív* eszköze, pedig egyébként a legkülönbözőbb módokon hangot tud adni minden érzésnek. A mise legszentebb, legnuminózusabb pillanatát, az átlényegülést a legtökéletesebb zenéjű mise is csak úgy tudja kifejezni, hogy hosszabb időre teljesen elnémul, így azután a hallgatás is mintegy megszólal. És azt az erős áhítatot, amely ebben az „Úr előtti elcsöndesedésben” rejlik, a zene másutt meg sem közelíti. Tanulságos megvizsgálni ebből a szempontból Bach h-moll miséjét. A mise legmisztikusabb része, mint általában a misetételekben, az „Incarnatus”. A hatás abban rejlik,

hogy a susogó, lassú egymásutánban belépő fúgaszólamok a pianissimóig halkulnak. Visszafojtott lélegzet, halk hangok, ugyanakkor szűkített tercek igen *különös*, ereszkedő menetei, megtorpanó szinkópák, furcsa, félelemmel teljes csodálatot kifejező emelkedő és ereszkedő félhangok fejezik ki a misztériumot, inkább jelezve, mint kimondva. És ezáltal Bach itt sokkal inkább eléri célját, mint a „Sanctus”-ban. Mert igaz ugyan, hogy ez utóbbi példátlanul sikeres kifejezése annak, akié „a hatalom és a dicsőség”, mámorító győzelmi kórus jelzi a tökéletes, abszolút *királyi dicsőséget*. De ez a sanctus igen távol van attól a hangulattól, amelyet a megzenésítés alapjául szolgáló szöveg (Ézsaiás 6. rész) sugall, és amelyet a zeneszerzőnek szó szerint kellett volna interpretálnia. Ebből a pompás kórusból nem halatszik ki, hogy a szeráfok két szárnyukkal eltakarták arcukat. Ezzel szemben a zsidó hagyomány nagyon jól tudta, hogy miről van itt szó:

A mennyei hatalmasságok mind *halkan suttogják*: Jahve a király

– ezt halljuk a *Melek eljön* nagyszerű himnuszában a zsidó újév napján.⁸ Beethoven is így értette ezt a *Missa solemnis*ben, a „Laudamus”-ban: „Quoniam tu solus sanctus”. Oktávokat ugorva zuhan a hang a mélybe, s egyúttal a legerősebb fortét a leghalkabb piano váltja fel. Mendelssohn is megtalálja finom érzékkel ezt a pontot a 2. zsoltár megzenésítésében, a 11. versben:

Félelemmel szolgáljátok az URat,
reszketve vigadjatok!

És a témát itt sem annyira maga a zene fejezi ki, mint inkább annak visszafogása, tompítása, szinte azt mondhatnánk: elbátortalanodása, amit a berlini dóm kórusa e tételben oly mesterien vissza tud adni.

JEGYZETEK

¹ Suso (Seuse) német művei (Denifle kiadása). 309. p.

² Az *orgé* irracionális elemét sehol nem tanulmányozhatjuk jobban, mint ebben a fejezetben, amely ezért a vallástörténet klasszikus részei közé sorolható. – Vö. a melléklet I/1. részét.

³ Festészeti vonatkozásairól vö. Oscar Ollendorf: *Andacht in der Malerei*. Leipzig, 1912. – Arról, hogy a numinózus hogyan fejezhető ki hangokkal, ld. W. Matthießen tanulmányos írását: *Das Magische der Sprache im liturgischen Kirchengesang*. *Hochland*, XV. Heft. 10.

⁴ Osvald Sirén: *Chinese sculpture*. London, 1925. 1. kötet. XX.

⁵ Otto Fischer: *Chinesische Landschaft*. In *Das Kunstblatt*, Januar 1920. – Vö. Otto Fischer részletes írásával: *Chinesische Landschaftsmalerei*. 1921.

⁶ Ezt az elemet természetesen ismerik Nyugaton is. Költőnk is azt mondja:

„Állok a tágas folyosón,
Oly csöndes itt, oly ünnepélyes”

⁷ Vö. Wilhelm időközben megjelent érzékeny fejtegetéseivel arról, hogy Lao-ce írásaiban milyen a „nem-lét” és az „üresség”. In R. Wilhelm: *Laotse, Vom Sinn und Leben*. Jena, 1911, Diederichs, XX. p.

⁸ Ld. I/3. melléklet.

A NUMINÓZUS AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Igaz ugyan, hogy az irracionális és a numinózus érzések jelen vannak minden vallásban, mégis leginkább a sémi és főként a bibliai vallásban találkozhatunk velük. A titokzatos erőteljesen jelen van és hat a démoniról és az angyaliról alkotott elképzelésekben, s ez az angyali és démoni elem „egészen más” valóságként körülveszi, beborítja és áthatja ezt a világot; a titokzatos ugyancsak erőteljesen jelen van a végidőre való várakozásban és Isten országának eszményében, amely részint mint jövőbeli, részint mint örökkévaló teljességgel csodálatos és „egészen más”, mint a természetes ország; ez az ország Jahve és Előhim természetében bontakozik ki, aki Jézus „mennyei Atyja”, és mint ilyen nem veszíti el Jahve-jellegét, hanem „beteljesíti” azt.

1. A numinózus érzés alacsony fokán, amely mint „a démonival szembeni respektus” jelenik meg, a próféták és a zsoltárok szerzői is túlléptek már. De előfordul az is, hogy alkalmasint visszacseng belőle valami, különösen a régebbi elbeszélő irodalomban. A 2Móz 4,26 története, amikor Jahve a rajta elhatalmasodó „orgé” hatására éjszaka Mózesre támad és az életére tör, még erősen ilyen jellegű. Ez a történet szinte kísérteties, riasztó benyomást tesz ránk, és a kialakult istenfélelem felől nézve az ehhez hasonló történetekkel együtt úgy vélhetjük, hogy amiről itt szó van, az még egyáltalán nem vallás, hanem a vallás különféle előzményei, a démonoktól való közönséges félelem és ehhez hasonlók körébe tartozik. Ez azonban félreértés. A „démonitól való közönséges félelem” a szó legszorosabb értelmében egy démonra vonatkozna, a démon pedig itt azonos értelmű a koboolddal, a lidérccel vagy a gonosz szellemmel, és mint ilyen *ellentéte* a theionnak. Ilyen démon azonban éppúgy nem szerepelt átmeneti pontként és közbülső tagként a vallásos érzés fejlődési láncolatában, ahogyan nem szerepelt a „kísértet” sem. A démon, hasonlóan a kísértethez, a numinózus érzés fantázia-képződményeinek egyik oldalhajtása. Az ilyen démontól azon-

ban sokkal általánosabb értelemben különbözik az a „daimón”, aki maga még nem isten és még kevésbé ellenisten, inkább „előisten”, a numen egyik, még kötött, visszafogott, alacsonyabb szintje, amelyből fokozatosan nő ki az „Isten” mint magasabb szintű jelenség. Ennek a szintnek az utórezgéseivel találkozunk az imént említett történetben.

Továbbá: két utalás segíthet abban, hogy megértsük az itt uralkodó valóságos viszonyokat. Egyrészt utalunk kell arra, amit korábban – a 85. oldalon – mondtunk arról, hogy a *félelmetes* mennyiben képes magához vonzani és kifejezni a numinózus érzést. Másrészt pedig utalunk a következőkre: egy erősen zenei hajlamú ember, amíg képzetlen és kezdő, boldog elragadtatással hallgathatja a duda vagy a kintorna hangját. Meglehet, mindkettőt kibírhatatlannak fogja találni, amint zenei műveltségre tesz szert. De ha magasabb műveltsége birtokában visszagondol korábbi és mostani élményének *minőségére*, észre kell vennie, hogy az élmény mindkét esetben lelkének ugyanazt a részét érintette, és az, hogy ő a zenei érzék magasabb szintjére emelkedett, nem azt jelenti, hogy „valami más minőségbe váltott át”; itt ugyanis egy folyamatról van szó, melynek a neve *fejlődés* vagy *érés*, de a folyamat jellegéről nem tudunk sokat mondani. Ha ma hallanánk Kung Fu-ce (Konfuciusz) zenéjét, az számunkra valószínűleg nem volna több különös zörejek egymásutánjánál, ő mégis úgy beszél a zenének a lélekre gyakorolt hatásáról, hogy annál ma sem tudnánk többet mondani, és a zene hatásának azokat a tényezőit említi meg, amelyeket nekünk is el kell ismernünk. Ezzel kapcsolatban az a legfeltűnőbb, hogy egyes természeti népek milyen könnyedén megértik, művelik és élvezik a mi zenénket, amikor az eljut hozzájuk. Ez a tehetség nem valamiféle heterogónia, epigenezis vagy másféle csoda folytán keletkezik bennük, amikor az érettebb zene hozzájuk érkezik, hanem természetes „hajlamként” már régóta bennük volt, és akkor kapott belülről ösztönzést, akkor fejlődött ki a meglévő adottságból, amikor az inger eljutott hozzájuk. És *ugyanaz* a hajlam már korábban is megmozdult bennük „nyers” formában, mint primitív zene. A zenének ezt a „nyers, primitív” formáját fejlettebb zenei ízlésünkkel alig vagy egyáltalán nem tudjuk valódi zeneként azonosítani, és mégis, már abban is ugyanaz az ösztön, ugyanaz a lelki tényező fejeződött ki. Pontos megfelelője ennek az, amikor a mai „istenfélő” ember nehezen vagy egyáltalán nem ismeri fel a 2Móz 4-ben a saját érzéseivel

rokon érzéseket. – Olyan történeti szempont ez, amelyre a „primitívek” vallásával kapcsolatban óvatosan ugyan, de mindig tekintettel kell lennünk. Igen könnyen levonhatunk ebből téves következtetéseket, és igen nagy a veszélye annak, hogy a fejlődés alacsonyabb szintjeit összetévesztjük a magasabb szintekkel, lecsökkentjük a kettő közötti távolságot, és túl sokat képzelünk bele az alacsonyabb szintbe. Azonban még veszélyesebb és sajnos igen általános az, hogy ezt a szempontot teljesen figyelmen kívül hagyják.¹

Újabban egyes kutatók próbálnak különbséget tenni a szigorú Jahve és a patriarchális, meghitt Elóhim alakjának kialakulása között. Ez a próbálkozás igen jól rámutat valamire. Söderblom feltételezése szerint abból kell kiindulni, hogy Jahve képzetének alapját² „animista” elképzelések alkotják. Nem vonom kétségbe az „animista” képzetek létét, és nem vitatom a vallás fejlődésében betöltött szerepüket sem. Ebben a kérdésben még tovább is megyek Söderblomnál, ő ugyanis ezeket a képzeteket csak valamiféle primitív „filozófiaként” tudja elképzelni, és így teljesen el is kellene távolítania őket a tényleges vallási fantáziaműködés területéről. Az, hogy ahol animista képzetek keletkeztek, ott ezek az „ingerek láncolatának” fontos tagjai lehettek, mégpedig azért, hogy segítségükkel kibontakozzon és kialakuljon a numinózus érzésből valamely benne rejlő „lény” momentuma, pontosan illene a saját feltételezéseimhez. Jahvét azonban Él-Saddáj-Elóhimtól nem az különbözteti meg, hogy az előbbi „anima”, hanem az, hogy benne a numinózus van túlsúlyban a meghitt-racionálissal szemben, az utóbbiban viszont a racionális a numinózussal szemben: olyan különbség ez, amely általánosabban is lehetővé teszi, hogy az istentípusok között különbséget tegyünk. De csak *túlsúlyról* lehet szó, nem pedig arról, hogy a numinózus elem hiányozna Elóhimból. Hiszen Elóhim áll az égő csipkebokorban megjelenő Isten valóban numinózus történetében és a 2Móz 3,6 jellegzetes versében:

Ekkor elrejtette Mózes az arcát, mert félt rátekinteni az Istenre.

Bőven sorolhatnánk az ősi Izráel istenképzetének ehhez hasonló vonásait, de ezeket olyan részletesen megtalálhatjuk a *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* című vallástörténeti kézikönyvben (2. kötet, 1530. skk. és 2036. p.), hogy most elég, ha csak utalunk ezekre.

2. Mózes tiszteletet érdemlő vallásával kezdődik az a folyamat, amelynek során a numinózus egyre inkább erkölcsivé és általában véve racionálisabbá válik, valamint kibontakozik „szentsége”, a szó eredeti, teljes értelmében. Ez a folyamat a próféciával és az evangéliummal válik teljessé, és kétségtelenül ebben rejlik a bibliai vallás rendkívüli nemessége, s ezért a bibliai vallás már Deutero-Ézsaiás szintjén joggal tartott igényt arra, hogy egyetemes világvallássá emelkedjék. Ez az erkölcsivé válás és racionalizálás azonban nem azt jelenti, hogy felülemelkednek a numinózuson, hanem azt, hogy úrrá lesznek annak egyoldalú túlsúlyán. E folyamat a numinózushoz kötötten megy végbe, és a numinózus veszi körül.

Ézsaiás a példája annak, hogy e két dolog a legbensőségesebben összeolvad. Ami Ézsaiás elhivatásának látomásában (6. rész) megcsendül, az érezhető erővel jelenik meg egész igehirdetésében. Semmi sem jelzi ezt jobban, mint az, hogy az istenség jelölésére nála az „Izrael Szentje” a legkedveltebb kifejezés, mely titokzatos erejével minden más kifejezést felülmúl. Így marad ez az ézsaiási hagyományban, a „deutero-ézsaiási” írásokban is (Ézs 40–66). Ha valahol, akkor Deutero-Ézsaiásnál valóban szó van Isten fogalmilag tiszta mindenhatósága mellett jóságáról, bölcsességéről, hűségéről is. Ezek azonban annak a „Szentnek” a predikátumai, akinek különös nevét Deutero-Ézsaiás is tizenötször ismétli meg, és mindig olyan helyeken, ahol a név említése rendkívül nyomatékos.

A Jahve „szentsége” mellett rokon kifejezés a Jahve „dühe”, „féltékenysége”, „haragja”, az „emésztő tűz” és hasonló. Mindezek nemcsak Jahve megtorló igazságosságára, nem is csak általában a temperamentumos-heves, erős „pathé”-ban élő Istenre utalnak, hanem mindig azt az egészet jelentik, amit az irracionális isteni lényben lévő tremendum és majestas, misztérium és augustum vesz körül és hat át. Különösen érvényes ez „az élő Isten” kifejezésre. Isten élő volta érezhető rokonságban van „féltékenységgel”, és úgy nyilvánul meg benne, mint az ő egész valóját betöltő „pathé”.

Vö. 5Móz 5,26:

„Mert van-e olyan ember, aki ha hallotta az élő Isten szavát a tűzből beszélni, úgy mint mi, és életben maradt?”

Továbbá Józs 3,10; 1Sám 17,26.36; 2Kir 19,4; Ézs 37,4.17; Jer 10,10:

„... az ÚR az ... élő Isten, ... Háborgásától megrendül a föld, nem bírják el bosszús haragját a népek.”

Jer 23,36; 2Mak 7,33; Mt 26,63. (Az élő, az ijesztő és félelmetes Istenre tett eskü.) Vö.: *Sünde und Urschuld*. VI. fejezet: „Prophetische Gotteserfahrung”; különösen a 67. skk.

Éz az Isten, mivel „élő”, különbözik minden pusztá „világész-től” (Weltvernunft), végső soron irracionális lény, ellenáll minden olyan kísérletnek, hogy filozófiát csináljanak belőle, és így él az Ó- és az Újszövetség minden prófétájának és küldöttjének a tudatában, s azok, akik később a „filozófusok Istene” ellen hadakoztak, és az „élő” Istenért, a *harag* és a szeretet, az indulatok Istenéért szálltak síkra, öntudatlanul is mindig a bibliai istenfogalom irracionális magvát vették védelmükbe az egyoldalú racionalizálással szemben. És ebből a szempontból igazuk is volt. Azoknak viszont nem volt igazuk, és „antropomorfizmusba” sülyedtek, akik a haragot és az indulatot védelmezték a „harag” és az „indulat” helyett, akik félreismerték ezek numinózus jellegét, és „természetes” – bár abszolútummá emelt – predikátumoknak tartották ezeket, ahelyett, hogy belátták volna, hogy csak ideogrammatikus megjelölései valamely irracionálisnak, csak erre utaló érzelmi szimbólumok.

3. A numinózusnak a mirum értelmében vett, fantáziát feszítő és izgató ereje leginkább Ezékielnél mutatkozik meg. Ide tartoznak Ezékiel álmai és képei, ahogyan fantáziája segítségével kiszínezi Jahve lényét és udvartartását. Az álmok és a képek – széles ívük és szándékoltan gondos fantasztikumuk révén – egyúttal jelzik azt is, hogy a vallásos hajlam szinte már apokrifba hajló módon közeledik a misztériumhoz, hogy ez az elegy vonzódik a különöshöz, a csodáshoz, a varázsoshoz és a fantasztikushoz, s ez előkészíti az utat a csodában való gyönyörködéshez, elvezet a legendához, az apokaliptikus és a misztikus álmvilághoz: igaz ugyan, hogy mindezek magának a vallásosságnak a kisugárzásai, azonban megtörte őket a zavaros közeg, s így csak pótlékai annak, ami valódi, s e pótlékok elburjánzása végül is beborítja a misztérium szintiszta érzését is, és megakadályozza annak közvetlen és tiszta megjelenését.

Jób könyvének 38. részében különös tisztaságban találkozunk ismét a mirum elemével, amely egyúttal összekapcsolódik az augustummal is; ez a szöveg minden bizonnyal a vallástörténet legérdekesebb fejezetei közé tartozik. Jób Elóhim ellenében per-

lekedett a barátaival, és nyilvánvalóan igaza is lett velük szemben. El kell némulniuk Jób érvei hallatán, nem sikerül „igazolniuk” Istent. Ekkor jelenik meg maga Elóhim, hogy személyesen védje meg magát. És olyan módon védekezik, hogy Jób beismeri: Isten legyőzte őt, mégpedig valóban és jogosan *győzte le*, s nem az történt, hogy pusztá túlerejével elhallgattatta. Elismeri tehát:

Ezért visszavonok mindent, *bűnbánatot* tartok porban és hamuban.
(Jób 42,6)

Ez tanúsítja azt, hogy belsőleg *győzték meg*, s nem omlott össze tehetetlenül, és nem tette le a fegyvert a pusztá túlerővel szemben. Itt még arról a hangulatról sincs szó, ami kihallatszik Pál szavaiból a Róm 9,20-ban:

Mondhatja-e alkotójának az alkotás: „Miért formáltál engem ilyenre?” Nincs-e hatalma a fazekasnak az agyagon, hogy ugyanabból az anyagból az egyik edényt díszessé, a másikat pedig közönségessé formálja?

Tévesen értelmeznénk Jób könyvének fenti helyét, ha így értenénk. Jób könyvének 38. része nem azt hirdeti, hogy Istent nem lehet számadásra hívni; ellenkezőleg: ez a szakasz éppen cáfolhatatlan istenigazolást kíván adni, mégpedig olyan igazolást, amely jobb, mint Jób barátaié, sőt még Jóbót is még tudja győzni, és nemcsak meg tudja győzni, hanem egyúttal lelke legmélyének kétségeit is képes csillapítani. Abban a különös élményben ugyanis, amelynek Jób hamarosan részese lesz Elóhim kijelentése által, egyúttal benne rejlik Jób lelki kínjainak csillapodása és lelkének megbékélése is. És ez a megbékélés önmagában is megoldás lehetne a Jób könyvében megjelenő problémának, még akkor is, ha Jób nem kapna elégtételt a 42. részben, ez amúgy is csak utólagos ráadás a tulajdonképpeni fizetségre. – De mi ez a furcsa tényező, amely egyszerre tudja igaznak nyilvánítani Istent és megbékíteni Jóbót?

Elóhim beszédében megtalálunk szinte mindent, amit a helyzet ismeretében magunktól elvárnánk: hivatkozást és utalást Elóhim mérhetetlen hatalmára, fenségére és nagyságára, továbbá mindent fölülmúló bölcsességére. Az utóbbiból rögtön adódna az egész Jób-probléma lehetséges, *racionális* megoldása, ha például ilyesféle mondatokban teljesedne ki: „... amennyivel

magasabb az ég a földnél, annnyival magasabbak az én utaim a ti utaitoknál és az én gondolataim a ti gondolataitoknál" (Ézs 55,9); ilyesféle *célja* van például a hívő emberek próbára tételének és megtisztításának, vagy mindannak, amit az egyes embernek elő kell mozdítania szenvedéseivel. A *racióális fogalmakban* gondolkodó ember *sóvárog* az után, hogy a párbeszéd így érjen véget. De nem történik semmi efféle, és az ehhez hasonló, célra utaló mérlegelések és megoldások semmiképp sem tükrözik a rész szellemét, amely végül is valami egészen másra hivatkozik, mint ami racionális fogalmakkal megragadható: nevezetesen a minden fogalom fölött álló, de minden célfogalom fölött is álló *csodálatosságra*, a tisztán irracionális alakban megjelenő misztériumra, mégpedig mint mirumra és mint paradoxonra is. Erről szólnak igen érthető nyelven a fenséges *példák*. A sas – amely a magasban fészkel, a sziklafokon és a bérctetőn kémlel ennivaló után, fiókái vért szívnak, és „ahol sebesültek vannak, ott terem” – valóban nem jó példa a *céltudatos* bölcsességre, amely mindent „bölcse és csodálatosképpen alkotott”. Ez a sas inkább az a *különös-csodálatos* valami, amelyben Teremtőjének csodálatossága válik szemléletessé. És ugyanezt mondhatjuk el a struccmadárról és *rejtélyes* ösztöneiről is. Való igaz, hogy a „racióális” szemlélet számára a struccmadár, ahogyan itt láthatjuk, inkább rejtély, és a célszerűség alapján aligha tudunk vele mit kezdeni:

A struccmadár *vígan* verdes szárnyával,
nem gólyaszárny és toll az!

A földön hagyja tojásait,
és a porban költeti ki.

Elfelejtí, hogy a láb eltiporhatja,
és a mezei vad eltaposhatja.

Fiaihoz oly mostoha,
mintha nem is az övéi volnának.

...

Mert Isten *megtagadta* tőle a bölcsességet,
nem részesítette *értelemben*.

(Jób 39,13–17)

És ugyanezt mondja a bölényről és a vadszamárról az 5. és a 9. versben: igazán pompásan ábrázolja ezeknek az állatoknak a tökéletes „célszerűtlenségét”; titokzatos ösztöneikkel, rejtélyes

viselkedésükkel oly csodálatosak és oly beszédesen rejtélyesek ezek az állatok, mint a kőszáli zerge (1. vers) és a szarvastehén, és mint a felhő párájának „bölcssége” (38,36), mint a légi tűnemények „értelmessége”, melyek titokzatos módon jönnek-mennek, keletkeznek és eltűnnek, egymáshoz tapadnak és formálódnak, vagy mint a különös csillagképek magasan az égen, a Kaszás-csillag és a Nagy-Medve, kölykeivel együtt. – Némelyek úgy vélekednek, hogy a vízilőről és a krokodilról szóló fejtegetéseket (41,15 skk.) később illesztették a szövegbe. Talán igazuk van. De mégis el kell ismernünk, hogy aki ide illesztette ezt a szöveget, igen jól érezte az egész fejezet célját. Mert azt juttatja a leghatározottabban kifejezésre, amiről a többi példa is szól. Míg a többi példa természetellenes dolgokról (portenta) szól, ez a szakasz szörnyetegeket mutat be. De a szörnyű nem más, mint a szélsőségesen titokzatos. A „célokat” kitűző isteni „bölcsség” bemutatására ez a két teremtmény volna az elképzelhető legszerencsétlenebb példa. Ám ezek a példák is mesteri módon kifejezésre juttatják azt, ami egészen bámulatos, ami majdnem démoni, ami teljesen felfoghatatlan, ami az örök teremtető hatalomban talányos-játékos, ami nem kiszámítható, „egészen más”, és fittyet hány minden megértésre, de a lehető legmélyebben fölkavarja az ember kedélyét, bámulatba ejt, ugyanakkor a legmélyebb elismerést váltja ki – és ugyanezt fejezi ki az összes korábbi példa, valamint a szöveg egészének összefüggései és értelme. A „mirum”-ról van itt szó; erre vonatkozik az egész szövegrész. És ez a mirum fascinans és augustum is. A puszta „misztérium” ugyanis egymagában az volna, amit korábban puszta, „feltétlen fogalomnélküliségnek” neveztünk: ez azonban legfőljebb elhallgattatná Jóbot, de belső bizonyíték nem lehetne a számára. Ezzel szemben a felfoghatatlanban rejlő, kimondhatatlan pozitív érték válik érezhetővé benne, mégpedig egy olyan érték, amely egyszerre objektív és szubjektív: egyszerre admirandum és adorandum, de fascinans is. Ez az érték nem egyenlíthető ki, és nem is mérhető össze az ember számára érthető gondolatok cél- vagy értelemkeresésével. Megmarad a maga titokzatosságában. Ám azáltal, hogy érezhetővé válik, egyúttal igazolja is Elóhimot és megnyugtatja Jób lelkét.

Ennek a Jób-élménynek igazi megfelelőjével találkozunk egy modern írónál, aki ezt az élményt nagyon hatásosan novellisztikus történetbe ágyazza. Max Eyth „A hivatás tragikuma” című novellá-

jában – a *Hinter Pflug und Schraubstock* (Ekével és satupad mellett) gyűjteményben – az Enno-öböl tengernyúlványa fölött átívelő hatalmas híd építését meséli el. Ezt az építményt szilárd alapokon nyugvó gondolati munka, a hivatás legodaadóbb szorgalma teremtette meg, az értelmes, céltudatos emberi teljesítmény csodájaként. A híd a végeérhetetlen nehézségek, a hatalmas akadályok ellenére elkészül. Ellenáll a szélnek és a hullámoknak. S akkor jön egy forgószelel, és az építményt és az építőt a mélybe taszítja. Úgy tűnik, mintha a teljes értelmetlenség diadalmaskodna az értelem fölött, ahogyan a „sors” látszólag közönyösen lép át erényen és érdemen. Az elbeszélő beszámol arról, hogy fölkeresi az iszonyat színhelyét, majd visszatér onnan:

„Amikor a híd végére értünk, szinte szélcsend volt. Magasan fölöttünk az ég kékeszöld volt és szokatlanul világos. Mögöttünk nyitott sírként húzódott az Enno-öböl. Csendes méltósággal lebegett a vizek fölött az, aki az élet és a halál ura.

Éreztük őt, ahogyan az ő kezét érezzük. És az öregember meg én letérdeltünk a nyitott sír előtt és előtte.”

Miért térdeltek le? Miért kellett letérdelniük? A forgószelel és a természet vak ereje előtt, sőt a pusztán mindenható előtt sem térde-lünk le. De a teljesen felfoghatatlan, a nyilvánvaló-rejtett *titok* előtt térdre ereszkedünk, megnyugszik a lélek, *megérzi*, hogy milyen Ő, és érzi, hogy Ő *igaz*.

A numinózus érzés néhány más vonását is kimutathatnánk az Ószövetségben. De valaki, aki tizenhat évszázaddal ezelőtt már írt „az irracionálisról” – ugyanabban az értelemben, ahogyan mi gondolkozunk róla –, már alaposan összegyűjtötte ezeket a vonásokat: Aranyshájú Szent Jánosról van szó. Később szó lesz még róla, és itt nem akarunk ennek elébe vágni. A mirum elemeivel azonban sajátos formában újra találkozunk majd Luther-nél, azokban az eszmékben, amelyeket „jóbi gondolatme-netnek” nevezünk nála.

JEGYZETEK

¹ Ezzel kapcsolatban leginkább Marett ad fontos, új szempontokat.

² Csak „az indítékát”, de nem az egész Jahve-képzetet.

A NUMINÓZUS AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

1. Jézus evangéliumában beteljesült az a tendencia, amely az isteneszmét racionalizálja, erkölcsivé és emberivé teszi, s amely az ősi Izráel legrégibb hagyományaitól kezdve, de leginkább a prófétáknál és a zsoltároknál élt elevenen, és a numinózust egyre gazdagabban és teljesebben itatta át tiszta és mély racionalis lelki értékek predikátumaival. Ennek eredményeként jött létre az „Isten-Atyában való hit” semmivel felül nem múlható formája, amellyel a kereszténységben találkozunk. Megint csak téves volna, ha azt hinnénk, hogy ez a racionalizálás *kiiktatja* a numinózust. Ehhez a félreértéshez vezet „Jézus Isten-Atya-hitének” napjainkban túlságosan is plauzibilis ábrázolása, amely biztosan nem felel meg az első gyülekezet lelkületének. Ezt csak akkor ismerhetjük félre, ha Krisztus igehirdetéséből elvesszük azt, ami a kezdettől mindvégig lenni akar: az elképzelhető legnuminózusabb tárgy hirdetése, ez pedig „Isten országának evangéliuma”. Ez az „ország” azonban – és a legújabb kutatás éppen erre utal a leghatározottabban, ellentétben minden racionalista felhigítással – *maga a csoda*, a minden ittenivel és mostanival szemben álló „mennyei” „egészen más”, s amely körül ott dereng és amelyet körülvesz a „vallásos félelem” valamennyi igazi tényezője, mindaz, ami a titokzatosban „félelmetes”, „ingerlő” és „méltóságteljes”. Az őskereszténység mint „eszkatologikus szekta” (mely hamarosan „pneumatikus” is lett) ezzel a mottóval lépett színre: „...közel van már az Isten országa” (Mk 1,15). Arról az ötvözetről, amelyet a világvégétől, az utolsó ítélettől és a mennyei világ betörésétől való borzongató félelem, valamint a karácsonyi várakozás *boldogító* borzongása alkot, vagyis e misztérium tremendumának és fascinansának ötvözetéről manapság – akár az „ortodox”, akár a „liberális” írásma-gyarázat felől nézzük – többnyire téves elképzeléseink vannak, vagy semmiféle elképzelésünk sincs. Pedig „az Országból” és annak numinózus lényegéből szín, hangulat és hang árad mind-

arra, aki és ami hozzá kapcsolódik, aki ezt az Országot hirdeti és felkészül rá, ez árad az Ország eljöttét feltételező életre és életvitelre, az Országról szóló beszédre és a gyülekezetre, amely az Országra vár és abba belép. Mindent „misztifikálnak”, pontosabban: minden numinózussá válik. A legdrasztikusabban abban mutatkozik ez meg, ahogyan az oda tartozók köre önmagát nevezi: önmagukat és egymást kölcsönösen a numinózus terminus technicusával jelölik – „a szentek”. Teljesen nyilvánvaló, hogy ez nem azt akarja jelenteni: erkölcsileg tökéletesek. Inkább azt jelenti, hogy ők azok az emberek, akik beletartoznak a „végidők” misztériumába. Ez nem más, mint a teljesen világos, egészen egyértelmű, korábban is tapasztalt ellentét a „profán” emberekkel szemben. Ezért nevezhetik magukat később is kifejezetten „papi nemzetségnek”, ami a „megszentelt”, szakrális sereg megjelölése.¹

Ennek az országnak az ura a „mennyei Atya”. A kifejezés a mai ember számára szelíden és olykor majdnem kedélyesen hangzik, olyasféle, mint a „Jóisten”. Ezzel azonban félreértjük mind az alany, mind az állítmány bibliai jelentését. Ez az Atya *elsősorban* ennek az „Országnak” a *szent-fenséges királya*, amely Ország Jahve teljes emátjával sötéten-fenyegetően közeledik a „menny” mélységeiből. Attól, hogy ő az Ország ura, még nem kevésbé „szent”, numinózus, titokzatos, qádós, hagiosz, sacer és sanctus, mint Országá, hanem sokkal inkább az, mégpedig abszolút mértékben, és erről az oldalról nézve mindannak a felmagasztalása és beteljesülése ő, ami a korábbi szövetségben valaha is megtalálható volt a „teremtményérzetből”, a „szent respektusból” és ehhez hasonlókból. Ezért következik a „mi Atyánk” megszólítás után hamarosan a „szenteltesse meg a Te neved”, ami nem annyira kérés, mint inkább elfogódott, dicsőítő felkiáltás.

Az, hogy ez a mélyen aláztos „respektus” nem jelenik meg Jézusnál külön, saját „tanok” formájában, a körülményekkel magyarázható, amelyeket többen megjelöltek már. És egyébként is, hogyan juthatott volna az eszébe olyasmit „tanítani”, amit a zsidók, s különösen azok, akik hittek az Országban, mindennél fontosabbnak és magától értetődőnek tartottak: vagyis hogy Isten „Izrael Szentje”? Azt kellett tanítania és hirdetnie, ami *nem* volt magától értetődő, amit ő maga ismert fel és ami az ő kijelentése volt: hogy ez a Szent mennyei „Atya”. „Tanításai-

ban” ennek kellett hangot adnia, annál is inkább, mert Jézusnak éppen azt kellett élesen az előtérbe helyeznie, amivel önmagát szembeállította. A történelmi ellentét ugyanis, amely önmaga ellentételeként életre hívta az evangéliumot, egyrészt a farizeizmus volt, a törvény iránti szolgáló engedelmességgel, másrészt Keresztelő János, aki vezeklő-aszkétikus módon fogta fel az Istenhez való viszonyát. E kettővel ellentétben a gyermekségről és az atyaságról szóló evangélium gyönyörűséges igának és könnyű tehernek bizonyult, és szükségképpen ez tölti ki Jézus példázatait, beszédeit és prédikációit. Mégpedig úgy, hogy közben mindig érezni azt a mérhetetlen *csodát*, hogy a „mi Atyánk” az, aki „a mennyekben” van. Ez a két megjelölés ugyanis nem tautológia. Amaz közelebb hoz, emez eltávolít. Nemcsak végtelen magasságba távolít, hanem egyúttal abba a szférába is, amelyik „egészen más”, különbözik minden ittenitől. Ez a titokzatos-félelmetes, ez az idegen, megközelíthetetlen „mennyei” lény egyúttal az embert megkereső, hozzá közeledő kegyelmes akarat: csak ezt az *ellentmondást* kibontva jöhet létre a valódi keresztény alapérzés harmóniája. És hamisan hallja ezt a harmóniát, aki nem hallja benne mindig ezt a feloldott szeptimet. Sőt alkalmasint még Jézus prédikációiban is felcsendülhetnek olyan hangok, amelyek sejtetnek valamit ebből a korábban említett különös borzongásból és *irtózatból*, melyet a világfölötti titkai láttán érezhetünk. Ilyen szöveghely Mt 10,28 is:

...attól féljetek, aki a lelket is, meg a testet is *el tudja pusztítani a gyehennában*.

Rögtön érezhető a mondat sötét, borzalommal teli csengése, és az már racionalizálás, ha egyszerűen a Bíróra és az utolsó ítéletre vonatkoztatjuk. Ugyanaz a hang csendül ki tisztán „A zsidókhoz írott levél” szavaiból, 10,31:

Félelmetes dolog az *élő* Isten kezébe esni,

valamint ezekből a szavakból (Zsid 12,29):

... a mi Istenünk emésztő tűz.

Ennek a numinózusnak a fényében és ezzel a háttérrel – a numinózus mysteriumával és tremendumával együtt – kell végül is szemlélnünk Jézus éjszakai küzdelmét a Gecsemánékertben, hogy felfoghassuk és átélhessük, miről is volt ott szó.

Mi váltja ki Jézusból ezt a lelke mélyéig hatoló remegést és csüggedést, ezt a halálos szomorúságot és vérverejtékezést? A szokásos halálfélelem? Annál, aki már hetek óta számol a halállal, és épp az imént ülte meg tanítványaival, tiszta fejjel a saját halotti torát? Nem, többről van itt szó, mint halálfélelemről. A teremtmény borzadása ez a tremendum mysterium, az irtózat-tal rejtély előtt. Értelmező párhuzamként és jövődőlésként eszünkbe jutnak az ősi mondák Jahvéról, aki éjszaka szolgájára, Mózesre „ront”, és Jákobról, aki hajnalig tusakodik Istennel. „Küzdött Istennel, ... és győzött”, a „harag” és a „düh” Istenével küzdött, a NUMENnel, amely mégis az „**ATYÁM**”. – Valóban, aki úgy véli, hogy „**Izráel Szentje**” nem található meg az evangélium Istenében, annak itt mindenképpen föl kell fedeznie őt, ha egyáltalán képes arra, hogy lásson.

2. Pál esetében szinte nem is kell beszélnünk a numinózus hangulat felhőjéről. „Isten megközelíthetetlen világosságban lakik” (1Tim 6,16).

Az istenfogalom és az istenérzet felfokozottsága Pálnál misztikus² élményhez vezet. Ez van jelen nála mindenütt a mindenre kiterjedő elragadtatott lelkesültség érzéseiben és pneumatikus szóhasználatában; mindkettő messze túl van a keresztény vallásosság kizárólag racionális oldalán. Az érzelmi életnek ezek a megrázkódtatásai és fordulópontjai, a bűn és a véték tragikuma, az üdvösség élményének izzása csak numinózus talajról nőhetnek ki, és csak onnan nézve érthetők meg. És ahogyan Pál számára az orgé theou több, mint a büntető igazságosság puszta érvényesülése – hiszen sokkal inkább áthatja a numinózusban rejlő tremendum –, s ugyanígy a megélt istenszeretetben lévő fascinans is, amely kiforgatja sarkaiból a lelkét és a harmadik égbe ragadja, több, mint a természetes-emberi gyermekségérzés puszta abszolútuma. – Az orgé theou érződik ki igen erősen Pálnál, „A rómaiakhoz írott levél” grandiózus soraiból (1,18 skk.). Közvetlenül ráismerünk itt az Ószövetség haragvó, féltékeny Jahvéjára, aki immár a világ és a történelem félelmetes, hatalmas Istene, s aki lángoló haragjával elborítja az egész világot. Valóban irracionális, sőt irtózatos-fenséges ezzel kapcsolatban az a felismerés, hogy a haragvó Isten *bűn elkövetésével* bünteti a bűnt. Háromszor rugaszkodik neki Pál, hogy megismételje ezt a gondolatot, amely teljesen elviselhetetlen a csupán racionális szemlélet számára:

Ezért kiszolgáltatta őket az Isten szívük vágyai által a tisztátalanságnak, hogy meggyalázzák egymás testét.

Ezért Isten gyalázatos szenvedélyeknek szolgáltatta ki őket.

...kiszolgáltatta őket az Isten az erkölcsi ítéletre képtelen gondolkodásnak, hogy azt tegyék, amit nem illik.

(Róm 1,24.26.28)

Ha érezni akarjuk ezeknek a felismeréseknek a súlyát, meg kell próbálnunk elfelejteni dogmatikáink és kiegyensúlyozott kátéink hangulatát, és meg kell próbálnunk átérezni azt a borzongást, amit a zsidó ember Jahve dühe kapcsán, a hellenizmus korának embere pedig a végzet (heimarmené) irtózata kapcsán, s általában az ókori ember az ira deorum kapcsán érezhetett.

Ami Pált illeti, nyomatékosan föl kell hívnunk a figyelmet egy olyan dologra, amely ide is tartozik: ez Pál tana a predesztinációról. Éppen a „racionalista” érzi a legközvetlenebbül, hogy a predesztináció eszméjével teljesen irracionális területre lépünk. Számára ez a legkevésbé elfogadható, s ebben teljesen igaza is van. A racionalitás talajáról nézve ugyanis a predesztináció tana teljes képtelenség és botrány. A racionalista talán el tudja fogadni a Szentháromság és a krisztológia összes paradoxonát: a predesztináció mégis mindig a legnagyobb botránykő lesz a szemében.

Persze nem abban a formában, ahogyan Schleiermacher óta – aki Leibniz és Spinoza nyomában járt – olykor előadják, mind a mai napig. Itt ugyanis egyszerűen kapitulálnak a természeti törvény és a „*causae secundae*” előtt, és elismerik a mai lélektan ama felfogását, hogy az ember minden elhatározása és cselekedete az ösztönök kényszerének van alávetve, következésképpen az ember nem szabad, és az ösztönök eleve determinálják. Ezt a *természet* általi, eleve meglévő determinációt azután azonosnak tekintik az isteni mindenhatósággal, s így végül is az isteni előrelátás tisztán vallásos, mély, a természeti törvényekről mit sem tudó szemlélete az általános érvényű ok-okozati kapcsolat triviális természettudományos gondolatává szűkül. Ennél hamisabb spekuláció, a vallás nézeteinek teljesebb meghamisítása el sem képzelhető. De a racionalistát ez *semmiképp sem* zavarja. Ez a spekuláció maga is tisztán és maradéktalanul racionalista, valójában azonban teljesen ki is küszöböli a predesztináció vallási eszméjét.

Maga a predesztináció eszméje azonban eleve két forrásból ered, ő maga is kettős, és önmagában is teljesen különböző. Két

különböző jelentésére két, egymástól határozottan megkülönböztetett nevet is kellene találnunk. Az egyik eszme ugyanis a „kiválasztás” eszméje, a másik, ettől jelentősen eltérő hangulatú a tulajdonképpeni predestináció eszméje.

A „kiválasztás” eszméje, vagyis az, hogy Isten valakit kiválasztott és eleve az *üdvösségre* rendelt, közvetlenül kínálkozik a vallási *kegyelem* élményének tiszta kifejezéseként. Aki a kegyelemben részesül, az – visszatekintve önmagára – egyre fokozódó mértékben ismeri föl és érzi, hogy nem a saját tevékenysége és törekvése következtében vált azzá, ami, hanem akaratától és képességétől függetlenül részesült a kegyelemben, amely megragadta, ösztökelte és vezette őt. És éppen a legsajátabb és legszabadabb elhatározásai és állásfoglalásai válnak olyasmivé, amit ő nem annyira *meg tett*, mint inkább *átélt*. Felismeri, hogy az összes saját cselekedetét megelőzve ott munkálkodott a megmentő szeretet kereső és kiválasztó aktusa, s elfogadja a kegyelem örök végzését, és pontosan ez az eleve elrendelés. Az eleve elrendelés így egyértelműen *üdvösségre* rendeltetés. Ennek, mint a kegyelmi élmény tiszta explikációjának semmi köze sincs a „*praedestinatio ambigua*”-hoz, vagyis ahhoz, hogy állítólag minden ember eleve *vagy* *üdvösségre*, *vagy* *kárhozatra* rendeltetett. Abból, hogy a kegyelemben részesült ember tudja magáról, hogy kiválasztott, arra kellene következtetnie, hogy Isten egyeseket *üdvösségre*, másokat *kárhozatra* rendelt; ez a következtetés azonban nem helytálló, mert a „kiválasztás” nem a racionális területhez tartozik. Vallásos felismerésről van szó, és ez mint ilyen önmagában áll és csak önmagában érvényes, s egyáltalán nem alkalmas arra, hogy rendszerbe foglalják és logikai következtetéseket vonjanak le vele kapcsolatban; ha valaki mégis ilyesmivel próbálkozna, erőszakot követne el. Joggal mondja Schleiermacher ezzel kapcsolatban *Reden über die Religion* című művében:³

Minden (vallásos) intuíció önálló mű..., nem ismeri sem a levezetést, sem a kapcsolódást.

a) Ettől a kiválasztáseszmétől, amely tisztán a kegyelem irracionális-numinózus élményéből fakad, meg kell különböztetnünk a tulajdonképpeni predestinációt, ahogyan az például Pálnál megjelenik (Róm 9,18):

...akinek akar, megkönyörül, akit pedig akar, megkeményít.

Ez praedestinatio, mégpedig valójában praedestinatio ambigua, amelynek egészen máshonnan fakad az eszméje, mint a kiválasztásé. Igaz ugyan, hogy a „kiválasztás” gondolatai, amelyek Pálnál is erősek, kihallatszanak ebből is, de a 20. vers megfontolásai hangulatukban nyilvánvalóan teljesen különböznek a kiválasztás hangulatától:

Ugyan ki vagy te, ember, hogy *vitába szállsz* az Istennel? Mondhatja-e alkotójának az alkotás: „Miért formáltál engem ilyenre?”

– ez a szempont semmiképp sem illik a „kiválasztás” gondolat-sorába. Még kevésbé mondhatjuk, hogy ez abból a Zwinglinél található absztrakt-teoretikus „tanból” fakadna, amely szerint Isten mindennek az ősoke; Zwingli nézeteiből is létrejön ugyan egy „predesztináció-tan”, de ez nem valamilyen közvetlen választásos élményből fakadó gondolat, hanem filozófiai fejtegetések-ből álló mesteri alkotás. Ám a tulajdonképpeni predesztináció-gondolat csak egy sajátos vallásos élményből fakadhat: kétségtelen, hogy ez adja az alapját Pál imént idézett szavainak. És nem kell hosszasan gondolkoznunk, mert azonnal ráismerünk, ugyanis azonos azzal, amire elsőként találtunk rá és amit már régen kifejtettünk: ez a „tremendum mysterium”-mal és a „majestas”-szal kapcsolatos érzés. Ez a sajátos jelleg, amellyel korábban az Ábrahám-történetben már találkoztunk, tér vissza a predesztinációgondolatban, csak immár mérhetetlenül kiélezett, szélsőséges formában. A predesztinációnak ez az eszméje ugyanis nem más, mint a „teremtőerő” önkifejezése, az az érzés, hogy saját erőnkkel, saját igényünkkel és érvényességünkkel elmerülünk és „semmivé válunk” a világfölötti majestas ellenében. A mérhetetlen hatalomként megtapasztalt numen lesz minden mindenben. A teremtetten semmivé válik saját lényével, tevékenységével, lét-futásával, tervezésével és elhatározásával, létezésével és érvényével együtt. Ennek az elmerülésnek és a numennel szembeni semmivé válásnak az érzését azután úgy juttatjuk kifejezésre és úgy értelmezzük, hogy elismerjük a tehetetlenséget az egyik oldalon és a mindenhatóságot a másikon, a saját választásunk hiábavalóságát az egyik oldalon és a mindent meghatározó és minden fölött rendelkező hatalmat a másikon.

Ennek a predesztinációnak, amely tartalmilag azonos a numen abszolút túlerejével, eleinte – és ezt minduntalan figyel-

men kívül hagyják – még semmi köze sincs ahhoz az állításhoz, hogy „az akarát nem szabad”. Inkább azt mondhatnánk, hogy a predesztináció korrelátuma gyakran éppen a teremtmény „szabad akarata”, és csak általa nyeri el arculatát. „Akard, amit akarsz és amire képes vagy, tervezz és válassz szabadon: *mégis* mindennek úgy kell történnie, ahogyan történnie kell és ahogy el van rendelve” – ez a *mégis*, ez a *szembeszegülés* a szabad akarattal fejezi ki valóságosabban és tulajdonképpen azt, amiről itt szó van. Az ember szabad választásával és tevékenységével együtt is semmivé válik az örök hatalommal szemben, és ez a hatalom éppen azáltal növekszik mérhetetlenül nagyra, hogy véghezviszi elhatározásait, az emberi akarát szabadsága *ellenére* is:

Amit Ő elgondolt, amit Ő akar,
Célba kell végül *mégis* jutnia.

Éppen ezt az oldalt hangsúlyozza különleges módon néhány iszlám elbeszélés, melyeknek célja az, hogy Allah végzéseinek megváltoztathatatlanságát szemléltessék. Az emberek tervezhetnek, választhatnak és elvethetnek dolgokat: de bárhogyan választanak és tevékenykednek is, Allah örök akarata *mégis* érvényesül, napra és órára pontosan, ahogyan az el volt rendelve. Itt elsősorban éppen nem a mindenhatóságról vagy a kizárólagos cselekvésről van szó, hanem arról, hogy az örök választás és hatalom abszolút módon átnyúlhat a teremtmény *mégoly erős és szabad* tevékenysége fölött is. A Korán-magyarázó Beidhawi például így beszél erről:

Amikor Azrael, a halál angyala egykor Salamonnál járt, a társaságában lévő egyik emberre vetette tekintetét. „Ki ez?” – kérdezte a férfi. „A halál angyala” – felelte Salamon. „Úgy látszik, kiszemelt magának” – folytatta a férfi. „Parancsold meg a szélnek, hogy ragadjon el, és Indiában tegyen le.” Salamon megtette. Az angyal ekkor így szólt: „Azért néztem őt ilyen soká, mert csodálkoztam, nekem ugyanis azt parancsolták, hogy Indiából hozzam el a lelkét, miközben ő itt volt nálad, Kanaánban.”

Ez a predesztináció, amelyhez háttérként kifejezetten szükség van a szabad akaratra. Az ember tervezhet szabadon, ahogy akar: Allah *mégis* mindig gondoskodik arról, hogy az történjen, amit ő akar.

A *Meszneviben* ezt olvashatjuk:

Szükségtől menekülünk szükségbe néha,
Kígyó elől fut a sárkány martaléka,
Másnak ás vermet, és maga esik bele,
Vérét is kiszívja a pazar élete,
Míg bezárkózik, már belül az ellen,
Mint fáraó, sors ellen tévelyegve
Számptalan fiúcskának vérét ontja,
S akit keres⁴, a házát belülről rontja.⁵

Csak amikor a teremtményiség érzése még erősebb lesz és túlcsoordul (és ilyenkor gyakran teoretikus megfontolások kapcsolódnak hozzá), keletkeznek azok a gondolatok Isten mindenhatóságáról és kizárólagos cselekvéséről, amelyek kizárják a teremtmény saját tevékenységét és önálló választását. Ez a nézet nemcsak a cselekvéstől, hanem tulajdonképpen valóságától, önmaga teljes lététől is megfosztja a teremtményt, és minden létet, a lényeg teljes gazdagságát a feltétlen létezőnek tulajdonítja. Egyedül ez valóságos, és a teremtmény egész léte vagy nem egyéb, mint a lét funkciója – a lét által van jelen a funkció –, vagy teljes egészében csak látszat, a teremtmény minden tevékenysége és akarása, amit a sajátjának vélünk, csak átmeneti helyszíne az isteni akaratnak. Ezeket az összefüggéseket rendkívül világosan felismerhetjük Geulinx és az okkasionalisták misztikájában: „Ubi nihil vales, ibi nihil velis”. – Ilyen misztikus csúcspontot vehetünk észre olykor Pálnál is azokban a titokzatos szavakban, amelyeket minden dolog végkimeneteléről mondott: „Isten legyen *minden mindenben*” (1Kor 15,28). „A rómaiakhoz írott levél” fenti mondata azonban csak a predesztináció gondolatáig vezet. Ez utóbbi viszont nem más, mint a teremtményiség felfokozott érzésének ideogram-mája.

Egy másik gondolatmenettel is nyilvánvalóvá tehetjük, hogy itt az utóbbiról van szó. Ha ugyanis a predesztináció emez eszméjének tulajdonképpen gyökere valóban a numinózus érzés, mégpedig mint „teremtményérzet”, akkor várható, hogy az a vallásosság, amelyet ilyen erősen meghatároznak az isteneszme irracionális elemei, a legnagyobb mértékben hajlamos lesz a predesztinációra is. És nyilvánvalóan ez a helyzet. Egyetlen vallás sem hajlik annyira a predesztinációra, mint az iszlám. Az iszlám sajátossága azonban éppen az, hogy kezdettől fogva nem

fejlődhetett ki benne olyan szilárdan és határozottan az isteneszme racionális, sajátosan etikai oldala, mint pl. a zsidóságban vagy a kereszténységben. Allah személyében feltétlen túlsúlyban van a numinózus. Szemére vetik az iszlámnak, hogy benne az erkölcsi követelmény „véletlen” jellegű, és csak az istenség „véletlenszerű akarata” által juthat érvényre. A szemrehányás helytálló, ám a dolognak semmi köze sincs a „véletlenhez”. Inkább azzal magyarázható, hogy Allah személyében a numinózus-irracionális még erősen túlsúlyban van a racionálissal szemben, és hogy a racionális – ebben az esetben az erkölcsi – még nem vált benne kellőképpen megformálttá és kiegyensúlyozotttá, ez viszont a kereszténységben már megtörtént. És ugyanez a magyarázata annak is, amit az iszlám vallás „fanatikus” vonásának szoktak nevezni. A numen érzésének igen izgatott, „heves” megjelenése, a racionális elemek kiegyenlítő hatása nélkül: pontosan ez a valódi „fanatizmus” lényege, amennyiben a szót nem a mai, szekularizált, „lesüllyedt” értelemben, hanem az eredeti értelemben használjuk, amely nem általában a szenvedélyre és a vallás szenvedélyes érvénysítésére, hanem a numinózus „buzgalom”⁶ szenvedélyességére vonatkozik.

Az eddig mondottakkal értékítéletet is alkottunk a predesztináció gondolatáról. Ez a gondolat kísérlet arra, hogy fogalmilag fejezzünk ki valamit, ami alapjában véve nem fejezhető ki fogalmakkal. Titokzatos rámutató név ez, ideogrammatikus utalás a teremtő és a teremtmény közötti, alapvetően irracionális viszonyra, amely egyúttal teljes mértékben ateoretikus, és ezért nem vonható be az akaratról és annak esetleges szabadságáról vagy szabadságának hiányáról alkotott racionális teóriák körébe, tehát utalás egy olyan pontra, amely a végtelenben található: így értelmezve e gondolat teljesen nélkülözhetetlen és maradéktalanul jogos. De rögtön summa injuria lesz belőle, amint félre ismerik benne azt, ami csak hasonlóságon alapuló utalás, és nem ideogrammának, hanem a tulajdonképpeni fogalomnak, sőt az elmélet fogalmának tekintik. Ez esetben pedig a predesztináció gondolata az olyan racionális vallás számára, mint amilyen a kereszténység, kifejezetten pusztító és elviselhetetlen lesz, akár mennyire igyekszünk is, hogy magyarázó trükkökkel ártalmatlanná tegyük.

b) A predesztináció gondolata mellett a numinózusban gyökerezik Pál apostol képzeleinek még egy tényezője: az, hogy a „testet” teljesen értéktelennek tekint. Nála a „test” nem más, mint általában a teremtményként való adottság. Ahogyan a 30. és a 71. oldalon láttuk, a numinózus érzés a világfölöttihez képest mind a lét, mind az érték szempontjából lebecsüli ezt. Lebecsüli elsősorban mint „port és hamut”, mint „semmit”, mint olyasmit, ami nem önálló, gyöngé, mulandó és halandó, másodsorban pedig mint olyasmit, ami profán, tisztátalan, ami híján van az értéknek, a szentnek, és még csak nem is közeledhet hozzá. A lebecsülés mindkét fajtáját megtaláljuk Pálnak a „testről” alkotott elképzeléseiben: ami azonban csak Pálra jellemző, az a lebecsülés végletessége, *ereje*. Külön kérdés, hogy honnan meríti Pál a lebecsülésnek ezt a fokát: „dualisztikus” környezetének ingereiből-e vagy saját magából? Bár a történeti eredetre és kapcsolódásokra vonatkozó fejtegetések semmiképp sem határozzák meg egy dolog lényegét, igazságát és értékét, azt azért megállapíthatjuk, hogy már az ószövetségi numinózus vallásosság legvalódibb rezdüléseiben is megtalálhatjuk ezeknek az ingereknek az erőteljes kezdeteit. A „bászár”, a „(hús)test” már itt is egyrészt azt jelenti, hogy a test „porból és hamuból” van, másrészt azt, hogy a szenthez képest a test a teremtmény „tisztátalanságának” princípiuma.

3. Pálhoz hasonlóan Jánosnál is erős a numinózus jelleg. Igaz ugyan, hogy a tremendum eleme nála már elhalványul (anélkül, hogy teljesen eltűnne, ugyanis – Ritschl állításával szemben – Jánosnál is megtalálható a „ménei hé orgé”). Ezért is jelenik meg nála erősebben a *mysteriosum* és a *fascinans*. Jánosnál a kereszténység magába szívja a vele vetélkedő vallásokból a „phósz”-t és a „zóé”-t,⁷ s joggal, ezek ugyanis nála kerülnek először a helyükre. De mik ezek? Aki ezt nem *érzi*, az nem érző ember. *Kimondani* azonban senki sem tudja, János sem *mondja* ki sehol. Mind a kettő az irracionális túlcserdulása.

És ugyanez érvényes Jánosnak arra a kijelentésére is, amelyre előszeretettel hivatkoznak a racionalisták: „Az Isten Lélek.” (Jn 4,24) E szavakért tartotta Hegel a kereszténységet a legmagasabb rendű vallásnak, a valóban „szellemi” vallásnak, amelyben Istent mint „Szellemet” ismerik fel és hirdetik, vagyis úgy, mint magát az abszolút észet. Ám amikor János „lélekről” beszél, nem az „abszolút észre” gondol, hanem a „pneumá”-ra, vagyis

olyasmire, ami teljesen ellentétes az egész „világgal”, minden-
nel, ami „test”, végső soron tehát arra a mennyei és csodás
valóságra gondol, ami rejtélyekkel és titkokkal teljes, ami a
„természetes” emberi értelem és az ész fölött áll: A Lélekre
gondol, amely

arra fúj, amerre akar; hallod a zúgását, de nem tudod, honnan jön és
hová megy (Jn 3,8),

s amelyet *ily módon* nem köt semmi a Garizimhoz vagy a
Sionhoz, s csak „lélekben és igazságban” lehet imádni. Pontosan
ez a látszólag teljesen racionális kijelentés utal a legerősebben a
bibliai isteneszmében rejlő irracionálisra.⁸

JEGYZETEK

¹ „Isten országának” jelentéséhez és az egész fejezethez ld. még
időközben írt könyvemet: R. Otto: *Reich Gottes und Menschensohn*. 1934.

² Megemlítem, nem mint a misztika kielégítő definícióját, de mint
lényeges jellemvonását, hogy a misztika olyan vallás, amelyben az
irracionális elemek egyoldalúan túlsúlyban vannak, s ugyanakkor ezek
az elemek egészen a dagályosságig fokozódnak. – A vallásosság akkor
kap „misztikus színezetet”, ha hajlamos rá. Ebben az értelemben a
kereszténység Pál és János óta nem misztika, hanem misztikus színe-
zetű vallás.

³ Vö. *Schleiermachers Reden über die Religion*. 5. kiadás. (Kiadta R.
Otto.) Göttingen, 1926, 37–38. p.

⁴ Vagyis a gyermek Mózes.

⁵ N. Kiss Zsuzsa fordítása. Vö. a két idézethez G. Rosen: *Mesnevi des
Dschelal eddin Rumi*. München, 1913, 166. és 171. p.

⁶ A numinózus buzgalomról ld. 98. p.

⁷ És ezzel a többiek az erősebb jogán kiszipolyozza. És ettől fogva
ezek az elemek elválaszthatatlanul hozzá tartoznak már. Ugyanis:

„Ha a lélek hatalma az elemeket

Magához vonzza: Angyal sem választja szét

kettejük eggyé vált kettős természetét”

– és még kevésbé képes megtenni ezt a filológiai kritika.

⁸ A „lélek” és a „test” bibliai ellentétének numinózus jellegéről és
eredeti, a morális ítéletektől és becsmérő nézetektől teljesen eltérő
értelméről, valamint e tisztán vallásos intuíciók félrevezető, moralizáló

értelmezéséről, amely ismét hangot kap a mai, divatos teológiában, azáltal, hogy a testet, a bűnt, az eredendő bűnt egy szintre helyezi például az önzéssel vagy más *morális* defektusokkal, ld. részletesebben *Sünde und Urschuld*. II. fejezet. – Arról, ahogy a predestináció eszméjét rendkívül félrevezető módon összekeverik olyan, az akaratról alkotott racionális, empirikus-pszichológiai elméletekkel, amelyeket végigkövethetünk Ágostontól az egész skolasztikán át Luther „leghevesebb” írásáig, a *De servo arbitrio*ig, s amely rendkívül káros a saját vallásos eszméje szempontjából, vö. *Sünde und Urschuld* III. fejezet. 3. rész: Luthers „Religionsphilosophie”.

A NUMINÓZUS LUTHERNÉL

1. A katolicizmusban rendkívül erősen jelen van a numinózus érzése a szertartásban, a szakramentális jelképrendszerben, a csodahit és a legenda apokrif formájában, dogmáinak paradoxonaiban és misztériumaiban, az eszmék megformálásának platóni-plótinuszi és pszeudo-dionüszioszi vonásaiban, a templomok és a szokások ünnepélyességében és különösen abban, ahogyan vallásossága szoros kapcsolatban áll a misztikával. De a jelzett okoknál fogva a numinózus érzése a katolicizmus esetében is sokkal kevésbé van jelen a hivatalos tanrendszerben. Különösen azután került sor erőteljes racionalizálásra, hogy a „modernitás” nagyjai Arisztotelészt és az arisztotelészi tanok rendszerét összekapcsolták az egyházi tanokkal, és ezzel helyettesítették a „platonizmust”, ezt azonban a gyakorlat és az érzelmi élet soha nem követte, és soha nem is felelt meg neki. A „platonizmus” és az „arisztotelizmus” vetélkedése – és általában a modernekkal szemben tanúsított szívós ellenkezés – jórészt maga sem volt más, mint a keresztény vallás irracionális és racionális elemeinek küzdelme. (Luthernek az Arisztotelész és a „modern teológusok” elleni tiltakozásában úgyszintén határozottan felismerhetjük ezt az ellentétet.)

Platón magát nem ismerték kellőképpen, és Augustinus, Plótinosz, Proklosz, az arab filozófusok és Pszeudo-Dionüsziosz segítségével értelmezték, mégis jó érzék vezette őket, amikor a hangulati ellentét kifejezésére „Platón” és „Arisztotelész” nevét tűzték zászlajukra. Bár az is igaz, hogy Platón erőteljesen közreműködött a vallás racionalizálásában. *Filozófiája* szerint az istenség azonos a jó ideájával. Isten tehát teljesen racionális és fogalmi jellegű. Platón gondolkodását tulajdonképpen mégis az jellemzi a leginkább, hogy nála a filozófia és a tudomány túl szűk fogalom ahhoz, hogy átfogja az ember szellemi életének egészét. Voltaképpen nincs is vallás-„filozófiája”. Azt, hogy mi a vallásos, a fogalmi gondolkodástól teljesen eltérő eszközökkel

ragadja meg, mégpedig az entuziazmus, az erősz és a mánia segítségével megalkotott mítosz ideogrammaival. És lemond arról a próbálkozásról, hogy a vallás tárgyát egy rendszerbe foglalja az episztemével – vagyis a ratióval –, a megismeréssel. Ezáltal tárgya nem kisebb lesz, hanem inkább nagyobb, és a tárgy teljes irracionálisága egyúttal éppen nála jut igen élénken kifejezésre. És nemcsak megjelenik az érzésben, hanem kifejezésre is jut. Azt, hogy Isten minden ész fölött áll, mégpedig nemcsak mint felfoghatatlan, hanem úgy is, mint megfoghatatlan, senki sem mondta ki határozottabban, mint a gondolkodásnak ez a mestere:

E mindenség alkotóját és atyját nagy dolog volna megtalálni...

– mondja (Timaios 5, 28C)¹. Nagy levelében pedig ezeket a mélyértelmű szavakat olvashatjuk:

Nekem legalábbis semmiféle munkám nincs a legfőbb kérdésekről, és nem is lesz soha. Hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait: az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a felekben – akárcsak egy kipattant szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább. ...De nem hiszem, hogy e dolgok szavakba foglalásának megkísérlésével az emberiség javát szolgálánk; ez legfeljebb csak néhány embernek válnék hasznára, aki azonban csekély útmutatással maga is rájuk tudna bukkanni.²

Arisztotelész sokkal teologikusabb, mint Platón, ugyanakkor teológiája sokkal kevésbé vallásos hangulatú, és egyúttal lényegesen erősebben hajlik a racionalizmusra. És ez az ellentét megismétlődik azoknál, akik az egyikük vagy a másikuk mellett foglalnak állást.

Az irracionálissal kapcsolatban egy másik tompító hatás is érte az egyházi tant, ugyanis már a legrégebbi egyházatyák átvették az istenség „apatheia”-jának antik tanítását.³ A görög, különösen a sztoikus istentan istenét a „bölcs” ember eszménye alapján alkották meg, aki legyőzi szenvedélyeit és indulatait, és apathész lesz. Ezt az istent próbálták azonosítani a Szentírás „élő Istenével”. Ez ellen azonban hamarosan harcot indítottak a legkülönbözőbb oldalakról. És öntudatlanul ebben a harcban is hatott az isteniben rejlő irracionális és racionális elemek közötti

ellentét. Kiváltképp Lactantius harcol *De ira dei* című írásában a filozófia így felfogott istene ellen. Ő úgy harcol, hogy felhasználja az ember érzelmi életének önmagukban véve teljesen racionális elemeit, s felfokozza ezeket az elemeket. Azt mondhatnánk, hogy Lactantius úgy tekint Istenre, mint egy hatalmas, felizgatható és izgatott lélekre. Ám aki így hadakozik az „élő” Istenért, az – anélkül, hogy észrevenné – az Istenben rejlő isteniért is hadakozik, amely nem oldódik eszmévé, világrenddé, erkölcsi renddé, lételvé vagy célszerű akarattá. És egynémely kifejezése magasabbra is ér és távolabbra is utal. Azt mondja, Platónat idézve:

Quid omnino sit deus, non esse quaerendum: quia nec inveniri possit nec enarrari.⁴

Egyébként is szívesen hangoztatja, Aranyszájú Szent Jánoshoz hasonlóan, Isten „incomprehensibilitas”-át:

quem nec aestimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enim ac maior est quam ut aut cogitatione hominis aut sermone comprehendí.⁵

Kedveli a „majestas dei” kifejezést, és a filozófusok szemére veti, hogy tévesen ítélik meg Isten „példátlan fenségét”. Érti a majestasban rejlő tremendumot, amikor azt állítja, hogy Isten „haragszik”, és a vallás alapvető jellemzőjévé kívánja tenni a vallásos respektust, amikor azt mondja:

Ita fit, ut religio et majestas et honor metu constet. Metus autem non est ubi nullus irascitur.⁶

Azt mondja, hogy az olyan Isten, aki nem tud haragudni, szeretni sem tud. Az olyan Isten, aki egyikre sem képes, *immobilis*, és nem a Szentírás *deus vivus*.

Arról, hogy miképpen jelenik meg az irracionális Aranyszájú Szent Jánosnál és Augustinusnál, később, külön „dolgozatokban” részletesen foglalkozunk majd.⁷ A középkorban ismét föllángol Lactantius régi harca a „*deus philosophorum*” ellen abban a küzdelemben, amelyet Duns Scotus folytatott az „*akarat*” Istenéért és azért, hogy az „*akarat*” maga is érvényesüljön a vallásban, a „*lét*” Istenével és a „*megismeréssel*” szemben. És az itt még csak rejtve meglévő irracionális mozzanatok azután teljes erővel törnek elő *Luther* némelyik sajátos gondolatmenetében.

2. Ezeket a Luthernél szereplő elemeket később hallgatólagosan kiiktatták, és ma előszeretettel tekintik őket „apokrif” elemeknek, a „nominalista spekuláció skolasztikus maradványának”. Csak az a furcsa, hogy ennek a „skolasztikus maradványának” igen jelentős hatása volt Luther lelkivilágára. Nála ezek az elemek egyáltalán nem holmi „maradványok”, hanem vallásosságának kétségtelenül eredeti, és ugyanakkor teljesen személyes, titokzatos, sötét, szinte *ijesztő* háttérét alkotják, és csak ehhez viszonyítva válik világossá a kegyelembe vetett hitének tiszta boldogsága és derűje: ezek egymás ellenpontjai, és együtt kell szemügyre vennünk őket, ha erejük teljességét és teljes mélységét akarjuk méltatni.⁸ Ami a korábban megismert lényegi elemeket illeti, szinte mindegy, honnan kapta Luther az *öszönzést*, a „nominalizmustól”-e vagy rendjének hagyományaiból: a numinózus érzés eredeti mozzanatai a saját kedélyéből törnek elő.

a) Most eltekintünk azoktól a szálaktól, amelyek Luther vallásosságát kezdetben erősen, később gyöngébben, de teljesen soha meg nem szűnve összekapcsolják a misztikával. Eltekintünk attól is, hogy a katolikus szertartás numinózus eleme tovább él Luthernek az úrvacsoráról szóló tanításában (mely nem vezethető le maradéktalanul sem a bűnök megbocsátásának általa adott tanából, sem abból, hogy meghajol az előtt, „ami írva van”). Inkább figyeljünk most azokra a „*mirae speculationes*”-ra, amelyeket egyrészt az Istenben rejlő „nem-nyilvánvalóról” folytat – szembeállítva ezt a „*facies Dei revelatá*”-val –, másrészt amit a „*divina majestas*”-ról és az „*omnipotentia Dei*”-ről mond, szembeállítva ezt Isten „*gratiá*”-jával, ahogyan erről a *De servo arbitrio*-ban beszél. Nem sok eredménnyel jár, ha azt kutatjuk, milyen mértékben vette át Luther ezeket a „tanokat” Scotustól. Ezek a tanok szorosan összefüggenek legbensőbb és legsajátabb vallásos életével, ebből törnek elő teljesen hitelesen és eredendően, és így kell vizsgálnunk ezeket. Ő maga is nyomtatékosan figyelmeztet arra, hogy nemcsak úgy hirdeti ezeket, mint skolasztikus vitatételt vagy filozófiai következtetést, hanem úgy is, mint ami beletartozik a keresztény ember vallásosságába, és a keresztény embernek ismernie kell ezt a hite és az élete érdekében. Elvetve Erasmus bölcs óvatosságát – aki úgy gondolta, hogy ezektől a tanoktól legalább „a népet” meg kell óvni – Luther nyilvános prédikációiban hirdeti ezeket a tanokat (Mózes második könyvéről, arról a részről, amely a fáraó ko-

nokságáról szól), és megírja az antwerpenieknek küldött levélben. Még halála előtt is hitet tesz *De servo arbitrio* című írása mellett, amikor azt mondja, hogy ez az írás az egyike azoknak, amelyeket leginkább a sajátjának tekint.

„Istenem van» tehát azt jelenti, hogy szívem szerint bízom és hiszek benne” – mondja Luther a Nagy Kátéban, és számára Isten az, „akitől az ember minden jót vár”.⁹ De ugyanez a Luther ismeri az istenség mélységeit és szakadékait is, amelyek elcsüggesztik a szívét, az „Igébe” menekül előlük – ahogyan a nyúl menekül a sziklahasadékba –, a szentséghez, a föloldozáshoz; Dr. Pommeranus vigasztaló hivatalos prédikációjához menekül előlük, és egyáltalán minden vigasztaló és ígéretes ígéhez, a zsoltárok és a próféták minden ígéretéhez. De ez a félelmetes valóság, amely elől oly gyakran menekül, amikor lelke szorongva megborzong, nemcsak az igazságosságot követelő szigorú bíró. Mert ez a bíró mindenképpen a „megnyilatkozó Isten” is. Ám az említett félelmetes valóság mindig az az Isten is, aki saját Isten-voltának borzasztó fenségében „nem nyilatkozik meg”: ő az, aki előtt nemcsak az retten meg, aki áthágja a törvényeket, hanem megretten a teremtmény is, a maga „leplezetlen” teremtmény voltában. Istennek ezt a borzadályal teli, irracionális oldalát merészen így nevezi Luther: „*deus ipse, ut est in sua natura et majestate*” (valóban merész és téves feltételezés ez, az istenség irracionális oldala ugyanis semmiképp sem tér el olyan mértékben a racionálistól, mintha az utóbbi kevésbé tartozna a lényegéhez, mint az előbbi!).

Igen gyakran idézik *De servo arbitrio* című írásának ide vonatkozó passzusait. Most azonban gondoljuk inkább végig a következő idézetet, melyet Luthernek a 2Móz 20-ról szóló prédikációjából veszünk,¹⁰ hogy átérezzük azt a csaknem démonikus elemet, amely ebben a numinózus érzésben rejlik. Mintha nem tudná Luther eléggé kiszínezni és érvényre juttatni a textus mögött rejlő iszonyatot:

A világ számára úgy tűnik tehát, mintha Isten egyszerűen egy bámészkodó volna, aki csak a száját tátja, vagy egy megcsalt férj, egy jó ember, aki eltűri, hogy valaki más háljon asszonyával, és úgy lenne, mintha mindezt nem látná...

Azonban

van olyan is, akit bekebelez, és ez *akkora gyönyört kelt benne*, hogy hevessége és haragja arra készteti: *eméssze meg* a gonoszokat. S ha ezt egyszer elkezdi, *nem hagyja abba többet...* És akkor megtanuljuk majd, hogy Isten emésztő tűz, s ez a tűz mindkét oldalt *pusztítja*. – Mert ez valóban pusztító, mindent *főlemésztő tűz*.¹¹ – És ha vétkezel, téged is elemészt.¹² Mert Isten *emésztő és pusztító* tűz, mely *megöl titeket*, ahogyan a tűz elpusztítja, porrá és hamuvá égeti a házat.¹³

Másutt pedig ezt írja:

A természetnek meg kell rémülnie az ilyen isteni fenség láttán.¹⁴ – Sőt ijesztőbb és irtóztatóbb ő az ördögnél is. Mert erőszakkal bánik velünk, sanyargat és kínozt minket, és nem ügyel ránk.¹⁵ – Fenségében emésztő tűz ő.¹⁶ – Nem kerülheti ezt ki senki, aki a földön él: aki helyesen gondol Istenre, annak megrémül a szíve, és inkább kiszaladna a világból. S amint Isten nevét hallja, félénk és bátoratlan lesz.¹⁷

Nemcsak az „akarat” és a „kontingencia” Istene ez, mint Duns Scotusnál. Elementáris, ősi érzések törnek itt ismét felszínre, és ezek inkább a parasztfiúra és a paraszti réteg vallására engednek következtetni, semmint a „modern teológusok” tanítványára. Megint életre kel az ősrégi „rejtélyes”: az abszolút numen, melynek itt egyoldalúan csak a tremendumát és a majestasát érezzük. És amikor korábban a numinózus egyik oldalának bemutatására bevezettem a tremendum és a majestas fogalmát, ezt kifejezetten magának Luthernek a terminusaira emlékeztetve tettem: a „divina majestas”-ból és a „metuenda voluntas”-ból vettem kölcsön ezeket a terminusokat; a két kifejezés azóta a fülemben cseng, mióta először kezdtem foglalkozni Lutherrel.¹⁸ Sőt Luther *De servo arbitrio*-ja kapcsán értettem meg a numinózust és azt, hogy miben tér el a racionalistától, jóval azelőtt, hogy az ószövetségi qádós és a „vallásos félelem” tényezőiben egyáltalán újra rátaláltam volna.

Ezeket a mélységeket és szakadékokat azonban látnunk kellett, hogy azután igazán megértsük, mit jelent az, hogy ugyanaz a férfi másfelől megpróbálja a kereszténység egészét a bizakodó hitre alapozni. Amit az evangéliumi kegyesség és az Istenben mint Atyában való hit *csodájáról* mondtunk, visszatér Luther vallásos élményében, de immár hallatlanul felfokozott erővel. Luther vallásának legmélyén az a kontrasztharmónia áll, hogy

a megközelíthetetlen megközelíthetővé válik, hogy a *szent* tiszta jóság, hogy a *majestas* meghitté válik. A későbbi, lutheránus skolasztika tanításában már nagyon határozatlanul jut kifejezésre ez a legmélyebb tartalom, amikor az „orgé” misztikumát, amely nem más, mint a jóságban kiformalódó szentség, egyoldalúan Isten igazságosságára vonatkoztatják.

b) Ha a numinózus érzés már elevenné vált, akkor – mivel ez az érzés egységes egész – az egyik tényezője megjelenése után várhatjuk, hogy a többi is megjelenik. Valóban meg is találjuk ezeket Luthernél, mégpedig leginkább abban, amit Luther „jóbi” gondolatmenetének nevezhetnénk. Korábban láttuk, hogy Jób könyvében nem annyira a numenben lévő tremenda majestas, mint inkább a mira majestas eleméről van szó, pontosabban a szorosabb értelemben vett irracionálisról, a mirumról, arról, ami fölfoghatatlanul paradox, ami ellenkezik azzal, ami „ésszerű” vagy ésszerű módon elvárható, amit az ész nem fogad el, és ami végül belső antinómiákká fokozódik. Ide tartoznak általában Luther heves kirohanásai a „szajha ész” ellen – ezek a megjegyzései a pusztán racionális teizmus felől nézve mindenképpen groteszkek. Sajátos értelemben ilyenek még Luther jellegzetes és gyakran megismétlődő megfogalmazásai is. Itt azok a leginkább sokatmondó helyek, ahol a kérdést nem váltja a népszerű épületesség aprópénzére, amely beéri azzal, hogy nekünk, embereknek, szükségképpen túl magasak Isten útjai, hanem erős paradoxonokhoz folyamodik. Tud ugyan egészen egyszerűen, az épületes beszéd tónusában is szólni arról, hogy „Istenünk csodálatos Úr”, aki nem úgy számol és nem úgy mér, mint a világ, hogy az alacsony rangúakkal és a kicsinyekkel tart, hogy csodás utakon tesz próbára, és így vezet minket. Az ilyen kifejezések azonban Luthernél jellegzetes módon fokozódnak. Az ő számára Isten mindenképpen „mysteriis suis et iudiciis impervestigabilis”; vera majestását bizonyítja – mint Jóbnál – „in metuendis mirabilibus et iudiciis suis incomprehensibilibus”; a saját lényét tekintve egyszerűen rejtve van minden ész előtt; ő a határtalan törvény és a cél, és egészen paradox módon tevékenykedik:

ut ergo fidei locus sit, opus est ut omnia quae creduntur abscondantur.

És ezeket a felfoghatatlan paradoxonokat nemcsak észre kell vennünk, és nemcsak meg kell hajolnunk előttük, hanem azt is be kell látnunk, hogy a paradoxonok szükségszerűen az isteni lényegéhez tartoznak, és hogy éppen a paradoxon az, ami az istenit megkülönbözteti minden emberitől:

Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, *plane non esset divina* et nihilo *differet* ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione, *par* est, imò neccessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis.¹⁹

E „jóbi” gondolatmenet legcsodálatosabb és legmegragadóbb kifejtését Luthernél *A rómaiakhoz írott levél* magyarázatában találjuk (1515–16. II. 219. p.):

Bonum nostrum absconditum est, et ita profunde, ut *sub contrario* absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, iustitia sub peccato, virtus sub infirmitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiusque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui est *negativa*²⁰ essentia et bonitas et sapientia et iustitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris. Ita et vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est in negatione omnium quae sentire haberi et intelligi possunt.

A következő helyet:

Nam Deus in sua natura, ut est immensurabilis incomprehensibilis et infinitus, ita *intolerabilis* est humanae naturae²¹

– akár Aranyászájú Szent János írásából, a *De incomprehensibili Deiből* is idézhettük volna. És amit mi úgy neveztünk, hogy „dissimile”, ami nemcsak „megfoghatatlan”, hanem „fölfoghatatlan” is, mint ami természetünktől és lényünktől teljesen idegen és különböző,²² az itt a legpontosabban és a legélesebben jut kifejezésre az „intolerabilis humanae naturae” szavakban.

Az a teológiai szükségmegoldás, amellyel megpróbálták megjelölni és rögzíteni az isteneszme irracionális elemeit, gyakran az Isten *abszolút véletlenszerű akaratáról* szóló kellemetlen tan volt, amely Istent valójában „hangulataitól vezérelt önkényűrrá” változtatná. Az ilyen tanok rendkívül erősek az iszlám teológiában. Ez azonnal érthető, ha igaznak bizonyul az állításunk,

hogy ezek a tanok az isteniben rejlő irracionális-numinózus elem torz kifejeződései, és ha igaznak bizonyul a másik állításunk is, hogy ez az elem éppen az iszlámban van túlsúlyban. De ezeket a tanokat ebben az összefüggésben rögtön megtalálhatjuk Luthernél is.²³ Ugyanakkor azonban az a körülmény, hogy a visszás és veszélyes kifejezés dacára mégis valami igaz dologra gondoltak, megbocsáthatóvá teszi az ilyen, önmagukban valóban istenkáromlásnak minősülő szörnyűségeket: nem az ^{erőtel}ethosz abszolút voltának figyelmen kívül hagyása vezetett ezekhez a karikatúrákhoz, hanem az élesebb belső szemlélet hiányossága és a kifejezőeszközök téves megválasztása.

c) Ilyen alapérzések megléte esetén – az említett szempontok értelmében – Luther korában szükségképpen meg *kellett* jelennie a predestináció tanának, és az egyiknek a másikhoz fűződő bensőséges kapcsolatát itt még csak feltárnunk sem kell, mint Pálnál: mert ez kézzelfoghatóan és nyilvánvalóan megjelenik Luther *De servo arbitrio* című írásában. Itt az egyik egészen nyilvánvalóan függ a másiktól, és olyan erősen érezhető lényegi összetartozásuk, hogy ezt az írást kifejezetten lelki kulcsként használhatjuk hasonló jelenségekhez. – Luther vallásos érzésének ezek a tisztán numinózus elemei csak ritkán törnek a felszínre olyan erővel, mint ebben az írásában. A ^{desperatio}desperációval és a Sátánnal vívott harcaiban, a gyakran visszatérő összeomlásokban és melankóliákban, a kegyelemért vívott ismétlődő küzdelemben, amely alkalmasint a kedélybetegség határára sodorta őt, egy mélyen irracionális, transzcendens tárgy irracionális élménye mutatkozik meg, s ez a tárgy már alig nevezhető „Istennek”. És ez Luther hitéletének sötét háttére. Ez a háttér számtalan helyen láthatóvá válik prédikációiban, leveleiben, asztali beszélgetéseiben. És csak ebből kiindulva értjük meg, miért becsülte oly nagyra az „Igét”, és miért kapaszkodott szinte görcsösen az Igébe és az Igében „megnyilatkozó” Istenbe, és csak így érthetjük meg azt az ismételt figyelmeztetését, hogy ne próbáljunk vigyázatlanul behatolni ebbe a sötétségbe és borzadályba. Ezzel kapcsolatban asztali beszélgetéseinek leginkább azt a részét kell figyelembe vennünk, amelyben Isten kikutathatatlan fenségéről beszél.²⁴

Nem[csak] egyszer aggasztott ez engem, *a halálfélelemig*. Mégis mi ez, hogy mi szegény, nyomorult emberek [ezen] töprengünk, noha hitünkkel [még] az isteni ígéret sugarait sem tudjuk megragadni.

Mégis elragad [magával] minket, gyengéket és bizonytalanokat, és ki akarjuk kutatni és meg akarjuk érteni az isteni csoda megközelíthetetlen fényének megközelíthetetlen fenségét! Talán nem tudjuk, hogy ő olyan fényben lakik, ahová nem juthatunk el? És ha oda is jutunk, micsoda merészség odamenni! – Mit csodálkozunk hát azon, hogy a fenség ránk tör és beborít minket, ha a fenséget kutatjuk.

Tanítanunk kell ugyan Isten kikutathatatlan és felfoghatatlan akaratáról. De ha arra vetemedünk, hogy azt hisszük, meg is értjük, az nagyon veszélyes, és ezen kitörhetjük a nyakunkat.

Még sokkal félelmetesebb dolgokról is tud Luther, mint amilyenekről ez az idézet tanúskodik: mégpedig tudja, hogy „a fenség rátörhet az emberre és beboríthatja”, csak úgy, anélkül is, hogy ebben szerepet játszana a kotnyeesség vagy az, hogy óvatlanul közelítettük meg őt; tud a rettegéssel teli órákról, amikor a tremendum megszállja az embert, mintha maga az ördög volna az. És ragaszkodik ahhoz, hogy *erről szólni kellene a tanításban!* Enélkül ugyanis Isten nem lehetne Isten, a deus absconditus nélkül a ^{reveláció} ~~reveláció~~ csak egy „balga ifjú” volna, a tremenda majestas nélkül pedig a kegyelem sem volna olyan édes. És ahol Luther csak racionális fogalmakban beszél Isten ítélőszékéről, büntetéséről vagy szigorúságáról, ott is éreznünk kell, ha a lutheri belátás szerint akarjuk érteni a gondolatait, hogy ezekbe belejátszanak a „vallásos félelem” mélyen irracionális elemei is.

d) Ez a körülmény tovább is vezet minket. A meg nem nyilatkozó Isten és a tremenda majestas kifejezésekben a numinózusnak határozottan csak *azok* az elemei ismétlődnek, amelyekkel először a 22. skk. oldalon találkoztunk, s főképpen a tremendum, a numinózus *megsemmisítő* eleme bukkan fel újra. De mi a helyzet Luthernél a *fascinans*szal? Vajon hiányzik-e ez az elem, és a helyén csak a megbízhatóság és a szeretet racionális predikátumai, valamint az ezeknek megfelelő érzelmi tényező, nevezetesen a hit mint bizalom található-e? Kétségtelenül nem ez a helyzet. Mindössze arról van szó, hogy a fascinans teljesen *bele van szőve* ezekbe, bennük fejeződik ki és kap hangot. Erősen érezhető ez Luther istenélményének majdhogynem dionüszio-szi, szinte pajkos boldogságán:

A keresztények boldog nép, szívből tudnak örülni és dicsőíteni, kérkedni, táncolni és ugrándozni. Ez bizonyára tetszik Istennek, és jó érzés a szívünknek, ha Istenre büszkék vagyunk, ha büszkén

járunk-kelünk és vidámak vagyunk. Ennek az ajándéknak ugyanis csupa tűzzel és fénnel kellene eltöltenie a szívünket, hogy soha többé ne szűnjünk meg örömünkben táncolni és ugrándozni.

Ki dicsérhetné és ki mondhatná ezt ki eléggé? Ezt ugyanis nem lehet sem kimondani, sem felfogni.

Ha ezt valóban érzed a szívedben, olyan nagy dolognak fogod tartani, hogy inkább hallgatni fogsz ahelyett, hogy valamit mondanál róla.²⁵

Vegyük figyelembe ezzel kapcsolatban mindazt, amit korábban, a 84. oldalon mondtunk arról, hogyan fonódik össze az irracionális a racionálissal, és mi a racionális kifejezések mélyebb értelme. Ahogyan a numenben lévő megborzongató elem összefonódott a szigorúság, a büntetés és az igazságosság Istennel, úgy üdvösséget adó jellege is összefonódott Istennel, aki „tisztá jósággal van átitatva”.

e) De a numinózus elem általában magában a lutheri hitfogalomban rejlik, mégpedig a misztikus hit fogalmában. Nem hagyhatjuk itt figyelmen kívül Luther kapcsolatát a misztikával. Igaz ugyan, hogy Isten „megismerésének” és az „Isten iránti szerelemnek” a helyét Luthernél egyre inkább elfoglalja „a hit”, és ez azt jelenti, hogy az ő vallásos felfogása a misztikához képest minőségileg igen jelentősen megváltozott. De minden változás ellenére is nyilvánvaló, hogy Luther hite olyan, pontosan meghatározható vonásokat hordoz, amelyek az ő hitét rokonítják a lélek misztikus funkcióival, és határozottan megkülönböztetik attól a racionális meghatározottságtól és kiegyensúlyozottságtól, amely a lutheránus skolasztikus teológia fidesét jellemzi. A „megismeréshez” és a „szeretethez” hasonlóan, Luthernél a hit is mindvégig a *mirum ac mysteriosum*mal való kapcsolatot jelenti, továbbá az „*adhaesio Dei*” titokzatos lelki erejét, amely egyesíti az embert Istennel. Az egyesülés azonban a misztika pecsétje. És amikor Luther azt mondja, hogy a hit az embert „egy téstává” gyúrja Istennel, vagy hogy Krisztust is magában foglalja, *sicut anulus gemmam*, akkor nem képekben, vagy nem pusztán képekben beszél, éppen úgy, mint amikor Tauler beszél így a szeretetről. A hit Luther számára sem meríthető ki racionális fogalmakkal, és ezért a megjelöléséhez éppen ilyesfajta „képekre” van szükségünk. Az ő számára a hit a lélek rejtett közepe, a misztikusnál a lélek mélye volt ez a hely, ahol megtörténik az egyesülés. A hit ugyanakkor pneumatikus meg-

ismerő képesség is, az ember lelkének misztikus a priorija, amely arra szolgál, hogy elismerje és befogadja az érzékek fölötti igazságot, és ebben a vonatkozásban azonos azzal, amit úgy nevezünk: spiritus sanctus in corde.²⁶ A hit továbbá a bennünk lévő „tevékeny, hatalmas, munkálkodó valami”, a legerősebb indulat, az enthousiazieszthai legközelebbi rokona. Kifejezetten átveszi azokat a funkciókat, amelyeket Pál óta minden enthuziaszta a pneumának tulajdonított. Ez „változtatja meg bensőnket és szül újjá” minket. És ebben a vonatkozásban pontosan ugyanolyan jellegű, mint az amor mysticus, bármennyire is különbözzön tőle belső hangoltságát tekintve. És a hit által megragadott certitudo salutis boldogságában, valamint Luther gyermeki hitének lelkesült hangulatában, tom-pítottabb formában az istengyermekség Pálnál kifejezett érzései térnek vissza, és ezek többet jelentenek, mint pusztán lelki vigaszt, a lelkiismeret megnyugtatót vagy a védettség pusztán hangulatát. Johann Arndttól kezdve Spenerig és Arnoldig minden későbbi „misztikus” kongeniális módon rokonságot érzett a lutheri fidesnek ezekkel a vonásaival, és mindnyájan gondosan gyűjtögették a boldog Luther írásainak erre vonatkozó helyeit, hogy ezekkel védekezzenek a racionális lutheri iskola támadásai ellen.

3. Mert a lutheránus skolasztika racionalizálásai ellenére az irracionális elemek elevenen élnek tovább a nyugati misztika másodvirágzása idején mind katolikus, mind protestáns területen. Könnyű felismerni az európai misztikában – és általában a keresztény misztikában – első jelentkezésétől kezdve az irracionális említett elemeit, különösen a mysteriosum, a fascinans, az augustum és a majestas mozzanatait, míg a tremendum mint tényező visszaszorul és elhalványul.

Bár a tremendum eleme elhalványul, semmiképp sem hiányzik teljesen a keresztény misztikából. Elevenen él tovább az istenség „caligó”-jában, „altum silentium”-ában, szakadékában, éjszakájában, sivatagában, ahová a léleknek alá kell szállnia, jelen van az elhagyatottság kínjában, abban a szárazságban és unalomban, amelyben a léleknek vesztegelnie kell, jelen van az éntől való megfosztatás rettenetében és borzalmában, az iszonyatban és az „annihilatio”-ban, az „infernum temporalé”-ban. Suso így szól erről:

Abban a felfoghatatlan hegységben, ahol az istenfeletti *Valahol* [az isteni *fenség* szubsztancia feletti magassága] található, van egy szakadék, amely minden tiszta lélek számára érezhető. És [a lélek] itt jut el a rejtett névtelenségbe és a csodás idegenségbe. És itt van a feneketlen mélységű szakadék minden teremtmény számára – itt meghal a lélek – amely az istenség csodáiban elevenen él.²⁷

És alkalmanként így imádkozhat:

Oh jaj, haragos orcád oly igen dühös. El nem viselhetem, ha neheztelve elfordulsz tőlem. Jaj nekem! És ellenséges szavaid oly tüzesek, hogy széthasítják szívem és lelkem.²⁸

A későbbi misztikusok is jól ismerik ezeket a hangokat. Keresztes Szent János például ezt mondja:

Mivel ez az isteni szemlélődés erőszakkal tör rá a lélekre, hogy megzabolázza azt, gyengeségében a lélek olyan kínokat érez, hogy szinte elhagyja minden ereje és eláll a lélegzete, kihagynak az érzékei és az elméje, mintha valamiféle mérhetetlen és sötét teher alatt állnának, s annyira szenvednek és oly halálos félelem szorongatja őket, hogy a lélek inkább a halált választaná, hogy enyhét és nyugalmat találjon.²⁹

Később pedig:

A kín negyedik fajtáját a lélekben – Isten fensége és dicsősége okozza.³⁰

S végül:

Ezért Isten olyan módon semmisíti meg, töri szét és taszítja mély sötétségbe [a lelket], hogy az úgy érzi, mintha elolvadna, és ínsége miatt iszonyú lelki halált halna. Mintha úgy érezné, hogy egy fenevad lenyeli és sötét gyomrában megemésztí.³¹

De főleg Jakob Böhme misztikájában válik rendkívül elevenné a numinózusban rejlő irracionális-rettentő, sőt démoni elem. Amilyen mértékben átveszi Böhme a korábbi misztika motívumait, olyan mértékben el is határolja magát elmélkedéseiben és teozófiájában ettől a misztikától. Böhme a misztika segítségével magát Istent akarja fölépíteni és megérteni, belőle kiindulva pedig a világot: erre törekedett Eckhart is; és a spekuláció első kiindulópontja Böhménél is az ősalap (Urgrund), vagy inkább a feneketlen mélység, a fogalmilag megragadhatatlan, a kimond-

hatatlan. De számára ez nem annyira lét és létfölötti, mint inkább törekvés és akarat, és nem is a jó és a jón túli, mint inkább annak a jó-rossznak az irracionális közömbössége és azonossága, amelyben egyaránt meg kell találnunk mindkettőnek, a jónak és a rossznak a lehetőségeit, és ezzel magának az istenségnek a kettős alakját is: mint jóságot és szeretetet, és mint *dühöt* és *haragot*.³² Böhme kémiai-fizikai Isten-regényének konstrukciói és analógiái igencsak különösek, ám a mögöttük rejlő vallásos érzésre vonatkozó meglátásai nagyon is jelentősek. A numinózus felismerései ezek, és hasonlítanak Luther meglátásaihoz. Az irracionális „elevenséget” és majestast ő is „akaratként” fogja fel és szemlélteti, és ő is megtalálja ennek a tremendumát. És ez nála is alapvetően független az *erkölcsi* fenség és igazságosság fogalmaitól, továbbá közömbös a jó vagy rossz cselekedettel szemben: inkább „düh” és „tüzes harag” ez – tehát nem olyasmi, amiről tudomásunk lehet, inkább valamiféle magánvaló harag, egyfajta természeti meghatározottság, melynek semmi értelme sem volna, ha mint fogalmilag meghatározható és felfogható haragot komolyan akarnánk venni. Mindenki azonnal láthatja, hogy ez egyszerűen a tremendum irracionális eleme, melynek tiszta ideogrammai a „harag”, a „tűz”, a „düh”.³³ Ha egy ilyen ideogrammát adekvát fogalomnak tekintünk, Lactantius és a mítosz antropomorfizmusához jutunk. Ha ezekből a fogalmakból kiindulva spekulálni kezdünk, létrejön – mint Böhmenél és másoknál – a teozófia látszattudománya. Ugyanis éppen az jellemzi az összes teozófiát, hogy bennük az érzés analogikus kifejezéseit összetévesztik a racionális fogalmakkal, majd rendszerbe foglalják őket, és megalkotják belőlük az isten-tudomány monstrumát, amely akkor is ormóttan marad, ha a skolasztikus tudomány terminusaival hozzák létre, mint Eckhart, vagy ha Paracelsus alkimista elemeiből és kotyvalékai-ból keverik ki, mint Böhme, vagy valamiféle animista logika kategóriáiból állítják elő, mint Hegel, esetleg indiai töredékekből, mint Mrs. Besant. Böhmet nem a teozófiája teszi vallástörténeti jelentőségűvé, hanem az, hogy nála a teozófia mögött ott rejtett a numinózus eleven érzésének értékes eleme, és ő ebben a vonatkozásban azt a lutheri örökséget őrizte, amely a lutheránus skolasztikában elveszett.

4. Ez az iskola ugyanis méltatlanul bánt a keresztény istenfogalomban rejlő numinózussal. A moralizáló értelmezés követ-

keztében a szentséget és az „Isten haragját” egyoldalúvá tette. Már Johann Gerhardt idejében visszatért ez az iskola az apatheia-tanhoz. A szertartásból egyre inkább kiszorultak a kontemplatív, sajátosan „áhítatos” elemek. A fogalmiság, a tanrendszer és a „tan” ideálja túlsúlyba került azzal szemben, ami kimondhatatlan, ami csak az érzésben él, ami tanok formájában nem adható tovább. A templom tanteremmé vált, és az ott elhangzottak, Tyrell megfogalmazása szerint, egyre inkább csak „az értelem keskeny hasadéka át” jutottak el az emberek szívéhez.

A keresztény kultusznak, a keresztény igehirdetésnek, a keresztény hit tanításának az a dolga, hogy a keresztény isteneszme racionális elemét mindig irracionális mozzanatainak alapzátán tartsa fenn, így biztosítva annak mélységét.

JEGYZETEK

¹ Platón összes művei. 3. kötet. Budapest, 1984, 326. p. Kövendi Dénes fordítása.

² Platón összes művei. 3. kötet. 7. levél. Budapest, 1984, 1066. p. Faragó László fordítása. Vö. [Wilamowitz-Moellendorff]: *Platon I.* 418. és 643. – Valamint *Platón* 2. levél. 312 D; 314 B, C.

³ Vö. pl. Clemens Alexandrinus (Alexandriai Kelemen) tartózkodó kijelentését, in *Strom* 2, 15, 72, 1 skk.

⁴ Opp. ed. Fritsche 227. p. Magyar fordítása: „...nem szabad vizsgálni, hogy micsoda valójában Isten, mert sem felfedni, sem elmondani nem lehet.” Lactantius: *Az isteni gondviselésről*. Budapest, 1985, 129. p. Adamik Tamás fordítása.

⁵ Ed. Fritsche 116. p. Magyar fordítása: „...akinek szándéka és parancsa irányít mindent, és így oly nagy, hogy az ember nem képes szavakba foglalni, sem képzeletével fölmérni őt.” Lactantius: *Az isteni gondviselésről*. Budapest, 1985, 127. p. Adamik Tamás fordítása.

⁶ Ed. Fritsche 218. p. Magyar fordításban: „Ez az oka annak, hogy a vallás és a fenség és a tisztelet félelmen alapul, félelemtől pedig nem lehet szó ott, ahol senki sem haragszik.” Lactantius: *Az isteni gondviselésről*. Budapest, 1985, 117. p. Adamik Tamás fordítása.

⁷ Időközben fölvettem *Das Gefühl des Überweltlichen* c. könyvem VIII. fejezetébe: „Das Ganz-Andere als das akatalēpton bei Chrysostomus”, 232. p., valamint: „»Das Ganz-Andere« als das Aliud valde bei Augustin”, 229. p.

⁸ Gerhard Rittel időközben (1925) megjelent, *Luther* című írásában találkozom első ízben azzal, hogy egy történész igazolja az én Luther-felfogásomat. Úgy vélem, a történeti Luther-kutatás feladata, hogy földerítse Luther kapcsolatait – nem a skolasztika spekulációival, hanem a megélt népi vallásosság és különösen a paraszti vallásosság elementáris alapérzéseivel –, amelyeknek az elemeit egyébként is megtaláljuk Luthernél. A *De servo arbitrio* sötét omnipotentia-Istenét éppen a paraszti vallásosság ismeri ösztönösen és az egyházi kátétól függetlenül.

⁹ *Luther Márton négy hitvallása*. Budapest, 1983, 127. p. Dr. Pröhle Károly fordítása.

¹⁰ *Luthers Werke*. (Erlangeni kiadás.) 36. kötet. 210. skk.

¹¹ *Luthers Werke*. (Erlangeni kiadás.) 36. kötet. 222. p.

¹² Uo. 231. p.

¹³ Uo. 231. p.

¹⁴ Breisgaui kiadás. 1891. 5. kötet. 50. p.

¹⁵ Erlangeni kiadás. 35. kötet. 167. p.

¹⁶ Uo. 47. kötet. 145. p.

¹⁷ Uo. 50. kötet. 200. p.

¹⁸ Vö. R. Otto: *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*. Göttingen, 1898, 85. skk.: „És az Istenbe vetett hit nem egyszerű..., olyan, csak önmagával definiálható alapérzés, amit azzal kapcsolatban érzünk, ami emberfölötti és örök.” – Ezt az ifjúkori írást annak idején még teljesen Ritschl hatása alatt írtam, és ez könnyen észrevehető a misztikával kapcsolatos állásfoglalásomból. Világosan láttam azonban a lutheri és minden valódi istenfogalom irracionális-numinózus vonásait. Ezért idővel ki kellett alakulnia bennem a misztikával kapcsolatban egy másféle megítélésnek, és ugyanígy fel kellett ismernem, hogy a lélek kérdése tulajdonképpen jelen van a 86. oldalon olvasható mondatokban: „Ehhez valami más kell: egy »Ige« ... és nyugodtan lebegő, kiegyensúlyozott érzések.”

¹⁹ Weimari kiadás. 18. kötet. 784. p. Vö. az erlangeni kiadás 85. kötetének 166. oldalával. (Fordítását ld. IV. melléklet, 219. p.)

²⁰ A „negativa” szó mind a négy következő állítmányra vonatkozik. (Fordítását ld. IV. melléklet, 219. p.)

²¹ Gel. (Erlangeni kiadás. 1. kötet. 48. p.) (Fordítását ld. IV. melléklet, 219. p.)

²² Ld. *Das Gefühl des Überweltlichen*. 234. p.

²³ Vö. erlangeni kiadás. 35. kötet. 166. p.

²⁴ Weimari kiadás. 6. kötet. 6561. Dr. Martin Luther írásaiból Aquilához, a mansfeldi lelkészhez. (Tischreden.)

²⁵ Erlangeni kiadás. 11. kötet. 194. p.

²⁶ A „lélek” és a „hit” azonosságáról Luthernél, ld. R. Otto: *Die Anschauungen vom heiligen Geiste bei Luther*; kivonatossan újra közölve

in *Sünde und Urschuld*, 44. skk.: „Luthers Psychologie der Heilserfahrung”.

²⁷ *Die deutschen Schriften*. (Kiadta v. Denifle.) 289. skk.

²⁸ Uo. 353. p.

²⁹ Joannes a Cruce [Keresztes Szent János]: *Aufsteigung des Berges Carmel*. (Németre fordította Modestus, 1671.) 461. p.

³⁰ Uo. 465. p.

³¹ Uo. 462. p.

³² A dühösségből „keletkezik” azután nála Lucifer, akiben a rossz pusztá potenciája aktussá válik. Azt is mondhatnánk, hogy ő a „düh” (az orgé) hiposztázisa, az eloldozott és rögtön *mysterium horrendum* fokozott *mysterium tremendum*. Sennek a gyökerei legalábbis a Bibliáig és az ősegyház koráig vezethetők vissza. Az engesztelés, a megváltás, az apolütrószisz egyszerre eredeztethető az isteni haragból és a Sátánból. A Sátántól való irtózásra nem elég magyarázat a „bukott angyal” mítoszának racionalizmusa és a „bathea tou Szatana” a Jel 2,24-ben, valamint a „műsztérion tész anomiasz” a 2Tessz 2,7-ben. Inkább azt mondhatjuk, hogy ebben az irtózásban van valami numinózus, tárgyát pedig úgy nevezhetjük: a negatív numinózus.

³³ Ezt sejti meg Jakob Böhme tanítványa, Johann Pordage, amikor ezt írja (*Göttliche und wahre Metaphysica* 1: 166):

„Remélem hát, nem hívom ki haragotokat, ha a továbbiakban látni fogjátok: Istent én nyersnek, keserűnek, haragosnak és tüzesnek ... és más effélének tartom. Ugyanis Jakob Böhme sem talált más szavakat, amikor Istennel kapcsolatos fennkölt *érzéseit* akarta kifejezni. Úgy kell tehát vennetek mind(ezeket) a kifejezéseket, magasabb, isteni értelemben, hogy azokba nem keveredik semmi tökéletlenség.”

TIZENÖTÖDIK FEJEZET

FEJLŐDÉSI FOKOZATOK

A fejlődés a szent mélységét és elmélyülését jelenti – de nem elhomályosulását és beszűkülését. A racionális, de főként a tiszta erkölcsi elemek nélkül ugyanis a szent nem lehetne a kereszténység szentje. A „szent” szó teljes értelme szerint, ahogyan leginkább az Újszövetségben találkozunk vele, és ahogyan manapság vallásos nyelvérzékünk számára kizárólagos módon rögzült, már nem lehet általában a numinózus, és nem lehet annak a legfelső fokozata sem, mert ma már csak az lehet szent, amit mindig teljesen átítatnak és betöltenek a racionális, céltudatos, személyes és erkölcsi mozzanatok. A következőkben immár ennek a kapcsolatnak a jegyében rögzítjük és alkalmazzuk a szent kifejezést. Csak azért tisztázzuk még egyszer a következőket, hogy világosan megértsük a történeti fejlődést.

Amit a primitív vallásos érzés először mint „démoni respektust” ragad meg – s ami később majd kibontakozik, fokozódik és nemesedik –, még nem valamiféle racionális vagy erkölcsi, hanem épp csak valamiféle irracionális valóság, amelynek átélésére a kedélyállapot a korábban bemutatott, sajátos érzelmi reflexekkel válaszol. E tényező megtapasztalása – függetlenül racionalizálásának és erkölcsivé tételének a korábbi szinteken már megkezdődött folyamatától – *önmagában* járja végig a saját fejlődési menetét.¹ A démonival szemben érzett „respektus”, miután maga is bejárt néhány fokozatot, az „istenektől való félelem” és az istenfélelem fokozatára emelkedik. A „daimónion” „theion”-ná lesz. A respektusból áhítat válik. Az elszórt és zavarosan feltörő érzésekből religio, az irtózatból pedig szent borzongás lesz. A numentől való függőség és a numenben megtalált boldogság viszonylagos érzései abszolúttá válnak. Eltűnnek vagy háttérbe szorulnak a hamis megfelelések és kapcsolatok. A numenből isten és isteni valóság lesz. Ezután a qádós, a sanctus, a hagiosz, vagyis a szent predikátuma, e szavak első és legközvetlenebb jelentésében immár az istenség-

hez mint a kizárólagos és abszolút numinózushoz tartozik. – Ez a folyamat, amely kezdetben kizárólag az irracionális területén zajlik, az első fontos tényező, amelyet a vallástörténetnek és az általános valláslélektannak figyelemmel kell kísérnie.

Hasonlóképpen figyelemmel kell kísérni azt is, ahogy az imént említett folyamattal nem teljesen, de majdnem egyidejűleg végbemegy a numinózus racionalizálása és erkölcsivé tétele. Ennek a folyamatnak a fokozatait a vallástörténet legkülönbözőbb területein követhetjük nyomon. A numinózus szinte minden területen magához vonzza a kötelező, a jogszerű és a jó társadalmi és individuális ideáljainak eszméit. Ezekből lesz a numen „akarata”, a numen lesz ezeknek az eszméknek az őrzője, elrendezője és alapítója, alapja és ősforrása. Ezek viszont egyre inkább behatolnak a numen lényegébe, és erkölcsivé teszi őt magát is. A „szent” „jó” lesz, és a „jó” épp ezáltal lesz „szent”, „sacrosanct”, mígnem a két momentum úgy összeolvad, hogy többé már szét nem választható, és kialakul a szent teljes, komplex értelme, amely szerint a szent az, ami jó és ugyanakkor sacrosanct. Már az ókori Izráel vallását is az jellemzi, hogy e két mozzanat bensőségesen összekapcsolódik. Egyetlen isten sem olyan, mint Izráel Istene, mert ő az abszolút szent. Másrészt pedig egyetlen törvény sem olyan, mint Jahve törvénye, mert ez a törvény nem csupán jó, hanem egyúttal „szent” is. – A numinózus egyre tisztább, egyre erőteljesebb racionalizálása és erkölcsivé tétele a legfontosabb része annak, amit „üdv-történetnek” nevezünk, és amiről azt hirdetjük, hogy magának az isteninek az egyre mélyülő önmegnyilatkozása. Ugyanakkor ráébredünk arra is, hogy az „isteneszme etikaivá tétele” semmiképp sem jelenti azt, hogy a numinózust kiszorítjuk és valami mással helyettesítjük – ilyen módon nem Istenhez, hanem egy istenpótlékhoz jutnánk el –, hanem azt jelenti, hogy a numinózust új tartalommal *töltjük meg*, vagyis: az isteneszme etikaivá tétele a numinózusban megy végbe.

JEGYZET

¹ Ilyen *szintekkel* magán a numinózuson belül találkoztunk már, például a numinózus misztérium elemével kapcsolatban, amilyen a *mirum*, a *paradoxon* és az *antinómia*.

A SZENT MINT A PRIORI KATEGÓRIA

Első rész

A szentet tehát, a szó teljes értelmében, összetett kategóriának tartjuk, mely racionális és irracionális alkotóelemekből tevődik össze. De *mindkét* eleme – ezt határozottan állíthatjuk a szenzualizmus és az evolucionizmus minden érvével szemben – *tisztán a priori* kategória.

Egyrészt: sem az abszolútum, a tökéletesség, a szükségszerűség és a lényegiség *racionális* eszméi, sem a jó mint objektív érték és az objektív, kötelező érvényesség eszméi nem „fejlődhetnek ki” semmiféle érzéki megfigyelésből. Az „epigeneszis”, a „heterogónia”, valamint a kompromisszumkészség és a zavarodottság összes egyéb kifejezése csak leplezi a problémát. Amikor a görög nyelvbe menekülünk, akkor ezzel – mint oly gyakran – csak a saját kudarcunkat ismerjük be. Itt ugyanis minden érzéki tapasztalástól függetlenül visszajutunk ahhoz, ami minden „érzékeléstől” függetlenül eleve jelen van a „tisztá észben”, a szellemben, annak legeredetibb tartalmaként.

Másrészt: a numinózus elemei és az ezekre válaszoló érzések – éppúgy, mint a racionális elemek – teljességgel *tiszta* ideák és érzések, és azok a jellemzők, amelyeket Kant a „tisztá” fogalmak és a megbecsülés „tisztá” érzése kapcsán említ, esetükben a lehető legpontosabban alkalmazhatók. A *tiszta ész kritikájának* bevezető szavaiban ugyanis ezt olvashatjuk:

Semmi kétség, minden megismerésünk a tapasztalattal kezdődik; hisz mi más készítené munkára megismerő képességünket, ha nem az érzékeinkre ható tárgyak... Ám jóllehet minden tudásunk a tapasztalattal veszi kezdetét, ebből még nem következik, hogy minden tudás a tapasztalatból ered.¹

Kant már a tapasztalati megismerés kapcsán is megkülönbözteti azt, ami érzéki benyomásaink révén jut el hozzánk, attól, amivel ehhez egy magasabb, az *érzéki benyomások által csak ösztönzött* megismerőképesség hozzájárul.

Ide sorolandó a numinózus érzése is, mely a „lélek alapjából”, a lelki megismerés legmélyebb alapjából tör fel, és kétségtelenül szerepet játszik benne a világi és érzéki adottságok és tapasztalatok ösztönzése és ingere is, mert ezekben és ezek között jelenik meg. De nem *belőlük* fakad, hanem mindössze *rajtuk keresztül* tör fel. Az adottságok és tapasztalatok csak ösztönzik és „indítékul” szolgálnak arra, hogy a numinózus maga megmozduljon – megmozduljon, és kezdetben naivan és egyúttal közvetlenül belefonódjon és beleszövődjön a világi-érzéki dolgokba, majd fokozatos tisztulás során eltaszítsa és végül szembeállítsa őket önmagával. Kritikus önmegfigyeléssel lehet bizonyítani, hogy a numinózus érzés esetében a priori ismeretelemekről van szó. A numinózus érzésben olyan meggyőződések és érzések rejlenek, amelyek jellegüket tekintve különböznek mindentől, amit a „természetes” érzéki megismerés közvetíthet számunkra. Nem is érzékletekről van szó, hanem elsősorban az érzéki megismerés által adott dolgok sajátos értelmezéséről és értékeléséről, később pedig, magasabb szinten, olyan tárgyak és lényegiségek tételezéséről, amelyek formájukat tekintve nyilvánvalóan a fantázia termékei ugyan, de olyan sajátos értelmi tartalommal bírnak, amelyek nem az érzékileg észlelhető világból származnak, hanem gondolatban hozzá és fölé vannak rendelve. És ahogyan ezek nem érzéki észleletek, ugyanúgy nem is érzéki észleletek „átváltásai”. Az egyetlen „átváltás”, amely az érzéki észlelet esetében lehetséges, az, amikor az érzékletek konkrét, szemléletes formája a gondolat absztrakt formájába csap át, de soha sincs szó arról, hogy az érzékletek *egyik* osztálya átváltozna a realitás minőségileg *másik* osztályává. A numinózusban rejlő meggyőződések és érzések tehát – miként már Kant „tisztá értelmi fogalmai”, valamint az erkölcsi és esztétikai ideák és értékelések is – visszautalnak a képzetek és érzelmek kialakulásának egy rejtett, önálló forrására, amely az érzéki tapasztalatoktól függetlenül adott magában az elmében – visszautalnak egy mélyebb értelemben vett „tisztá észre”, amelyet tartalmainak rendkívülisége miatt el kell határolnunk a kanti tisztán teoretikus és tisztán praktikus észtól is, mint olyasmit, ami magasabb vagy mélyebb. Ezt nevezzük a lélek alapjának.

A mai fejlődéelmélet abból a szempontból indokolt, hogy „meg akarja magyarázni” azt az eseményt, amit vallásnak nevezünk, a vallástudomány feladata ugyanis valóban ez. A ma-

gyarázathoz azonban rendelkezünk kell valamivel, ami eleve adott, amiből a magyarázatunk kiindulhat. Semmiből nem magyarázhatunk meg semmit. A természetet csak eleve adott, természetes alaperőkből és ezek törvényeiből magyarázhatjuk meg, de ezeket föl kell tárnunk. Értelmetlen, ha ezeket az erőket és törvényeket ismét magyarázni akarjuk. Szellemi téren pedig éppen maga a szellem az első, ami a magyarázat kiindulópontja lehet, a szellem a maga képességeivel, erőivel és törvényeivel; eleve feltételeznünk kell azt, amit mi magunk nem tudunk megmagyarázni. Ahogyan nem fogalmazható meg az sem, hogyan „alakul ki” a szellem. Az epigeneszis tana azonban alapjában véve erre tesz kísérletet. Az emberiség története az emberrel kezdődik. Az ember az előfeltétel, hogy belőle kiindulva megértsük a történelmet. Az embert azonban mint olyan lényt feltételezzük, amely tehetségét és erőit tekintve kellőképpen azonos velünk, reménytelen kísérlet lenne ugyanis belehelyezkedni egy pekingi előember lelkivilágába. Az állati lélek rezdüléseit is csak halvány hasonlóságuk alapján tudjuk értelmezni – mégpedig úgy, hogy a kifejlett gondolkodásból kiindulva visszafelé következtetünk. Ha azonban az előbbiekből akarnánk megérteni és levezetni az utóbbit, az olyan volna, mintha a zárat tennénk meg kulcsnak, vagy a sötétből kiindulva magyaráznánk meg azt, ami világos. Megmagyarázhatatlanul egyszerű tény már az is, amikor először ébredt föl tudatos élet a holt anyagban. De már ez a felébredt élet is összetett minőség, és ezt úgy kell értelmeznünk, mint valami *csíraszerű hajlamot*, amelyből a fokozódó testi szervezettség következtében egyre érettebb képességek törnek felszínre. És az emberi szint alatti lélek egész területe csak azáltal kap némi világosságot, hogy ismét úgy értelmezzük, mint magára a fejlett gondolkodásra hajlamossá tevő „tehetséget”, amelynek az előbbi az embrionális változata. Az pedig nem teljesen rejtélyes számunkra, hogy mit jelent a „tehetség”. Mert ahogyan mi magunk eljutunk a gondolkodás érettségéig, bizonyos mértékig saját magunkban követhetjük nyomon azt a folyamatot, ahogyan a hajlam érettséggé, a csíráfává bontakozik ki, ami nem nevezhető sem átváltozásnak, sem valami újdonság pusztá hozzáadásának.²

Ezt a forrást az emberi szellem rejtett *tehetségének* nevezzük, amely ingerek hatására kel életre. A valamilyen irányú tehetség fokozott formája a talentum. A tehetség, mint „hajlam” egyúttal

teleológiai determináns is, az élmény, a tapasztalás és a viselkedés a priori irányultsága – a priori beállítottság valamire. Hogy létezik „hajlam” és rátermettség a vallásosságra, és ezek spontán módon, ösztönösen sejtéssé és kereséssé, nyugtalan tapogatózássá és vágyakozó kívánsággá, vagyis vallásos ösztönné válhatnak, amely csak akkor nyugszik meg, ha tisztázta önmagát és megtalálta a célját: ezt senki sem tagadhatja, aki komolyan foglalkozott ember- és jellemtanulással. Ezek a „megelőző kegyelem” állapotai. Mesterien mutatja be ezt Suso:³

Lelkem gyermekkorom napjai óta forrón szomjazva keresett valamit, s hogy mit, azt még nem értettem meg egészen. Uram, sok éven át lázasan kerestem, és mégsem találhattam meg, mert valójában nem tudom, mit keresek. És mégiscsak van valami, ami vonzza a szívem és a lelkem, s nélküle sohasem lelhetem meg nyugalmaimat. Uram, már gyermekkorom első napjaiban kerestem ezt a teremtmények között, ahogyan (másoktól) láttam. És minél inkább kerestem, annál kevésbé találtam. És minél közelebb mentem, annál inkább távolodtam tőle. ... Szívem most már erősen vágyik rá, mert nagyon szeretném... Ó, jaj, ...mi az vagy milyen természetű az, ami bennem oly rejtve lobog?

Augustinus pedig ezt mondja a *Vallomások* X. könyvének XX. fejezetében:⁴

Hol ismerték meg, hogy ilyen nagyon vágyakoznak feléje? Hol látták, hogy ennyire szeretik? Valamiféle módon birtokoljuk, csak nem tudjuk, hogyan.

(Vö. a *Vallomások* X. könyvének teljes szövegével.) Egy olyan *tehetség* megnyilvánulásai ezek, amely a keresésre való *hajlam* formájában ösztönné válik.

Ha valahol, akkor itt valóban érvényes a „biogenetika alap-törvénye”, amely szerint az individuum fejlődésének fokozatai és elemei visszautalnak ama faj fejlődési fokozataira, amelyikhez az individuum tartozik. A *tehetség*, melyet az emberi szellem *hajlamként* magával hozott, amikor az ember belépett a történelembe – részben a kívülről érkező ingerek, részben a belső nyomás következtében – ösztönné változott, mégpedig vallásos ösztönné, amely tapogatózva, keresgélve, fantasztikus képzeteket alkotva, egyre előbbre vivő eszméket teremtve tisztán akarja látni és tisztán is látja önmagát azáltal, hogy fölfejti azt a homá-

lyos eszmei alapot, amelyből ő maga is származik.⁵ És ez a rezdülés, ez a keresés, ez a nemzés és kibontakozás lendíti előre a történelem során a vallás fejlődését; később szólunk még a történelem szerepéről.

JEGYZETEK

¹ Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. (Kis János fordítása.) Budapest, 1995, 51. p.

² Ezeknek a szellemi (gondolkodásbeli) viszonyoknak a megfelelője a fizikában a helyzeti és a mozgási energia viszonya. A szellem (gondolkodás) világában azonban csak az tételvezet fel egy ilyen viszonyt, aki kész arra, hogy a világban minden szellem (gondolat) végső okaként az *actus purust* feltételezze, melynek *ellampatiója*, ahogy Leibniz mondja, az előbbi. Vajon nem azt jelenti-e ez, hogy mint mindenütt, a potenciális itt is feltételezi az *actust* mint lehetőségének alapját, ahogyan erre már Arisztotelész is rámutatott? A világban *kibontakozó* szellem (gondolkodás) tehát mint lehetőségének alapját feltételezi az abszolút szellemet. És következetlenek vagyunk, ha a fizikális világban kiindulópontként megköveteljük az *actust* mint a fölhalmozott energia rendszerét, melynek kinetikus energiává való átalakulása jelenti a világ mozgását, a szellemi dolgok világában pedig nem követeljük meg ugyanezt.

³ *Werke*. (Kiad. Denifle.) 311. p.

⁴ Augustinus, Aurelius: *Vallomások*. 2. kiad. Budapest, 1987, 304. p. Városi István fordítása.

⁵ Vö. azzal, amit Kant a pszichológiáról tartott előadásaiban (lipcsei kiadás, 1889, 11. p.) mond a „sötét képzetek mezején heverő kincsről, amely azonos az emberi megismerés számunkra elérhetetlen mélységével”. Ez a mélység pontosan az a „lelki mélység”, amely Susónál bukkan fel.

A VALLÁS MEGJELENÉSE A TÖRTÉNELEMBEN

Csak az előbbi feltételezésekre alapozva érthetjük meg a vallás kialakulását és további fejlődését a történelemben. El kell ismer-nünk, hogy a vallástörténeti fejlődés kezdetén néhány különös dolog áll, és ezek igen kevésbé hasonlítanak a mai értelemben vett „valláshoz”. Úgyszólván a vallás előszobájának tekinthe-tők, és később is komoly hatást gyakorolnak a vallásra: ilyenek például a halotthit és a halottkultusz, a lélekhit és a lélekkultusz, a varázslás, a mese és a mítosz, a természet ijesztő vagy csodás, kártékony vagy hasznos tárgyainak tisztelete, az „erő” (orenda) sajátos ideája, a fetiszizmus és a totemizmus, a növények és állatok kultusza, a démonizmus és a polidémonizmus. Bármilyen különbözőek is ezek a dolgok, és bármilyen távol állnak is a valódi vallástól, érezhetően kísért bennük egy jól megragad-ható közös tényező, mégpedig egy numinózus tényező, és ez (és egyedül ez) teszi ezeket a dolgokat a vallás előszobájává. Ere-dendően nem a numinózus elemből származnak, hanem inkább azt mondhatnánk, hogy mindegyiknek van egy előző fokozata, amikor még nem voltak egyebek, csupán egy naiv ősi korszak primitív fantáziájának „természetes” képződményei. Ezek a mozzanatok azonban később sajátos, egyéni jelleget öltenek, és csak ezáltal válnak a vallástörténet előszobájává, és ezáltal nye-rik csak el határozottan megformált alakjukat, és ez a sajátos jelleg kölcsönzi nekik azt a mérhetetlenül nagy hatalmat az ember kedélye fölött, amiről a történelem lépten-nyomon tanús-kodik. Próbáljuk megragadni és egységes numinózus voltában megismerni ezt a sajátos jelleget.

1. Kezdjük a *varázslással*. Minden korban volt és még ma is van „természetes” varázslás, vagyis vannak olyan egyszerű, látszaton és analógián alapuló cselekedetek, amelyeket teljesen reflektálatlanul és minden teóriától mentesen végeznek egyesek annak érdekében, hogy egy folyamatot a kívánságuknak meg-felelően befolyásoljanak és szabályozzanak, jöllehet a folyamat

maga teljesen kívül esik e cselekedetek hatókörén. Megfigyelhetjük ezt bármelyik kuglipályán. A játékos elgurítja a golyót, céloz, és azt akarja, hogy a golyó oldalról érje a deszkát, és a bábukat „leüsse”. Feszülten figyeli a golyó pályáját. Oldalt hajtja fejét és felsőtestét, féllábon egyensúlyoz; amikor a golyó a pálya kritikus pontjára ér, hirtelen mozdulattal a másik oldalra lendül, kézzel-lábbal kíséri a golyó mozgását, még egy lökést adva neki. És most megérkezett. A golyó, minden veszélyt leküzdve, jól fut be. – Mit művelt ez az ember? Nem utánozta, hanem elő akarta írni a golyó pályáját. Ám ezt nyilvánvalóan úgy tette, hogy egyáltalán nem volt tudatában bohókás viselkedésének, hiányzott belőle a „primitívek meggyőződése”, hogy „minden dolognak lelke van”, ez esetben tehát a golyónak is, vagy hogy létezik valamiféle titokzatos összefüggés a saját „lelkében” rejlő erő és a golyó lelke között. Csupán naiv *analógiás cselekedetet* hajtott végre annak érdekében, hogy egy meghatározott vágya teljesüljön. – Némelyik „esőcsináló” tevékenysége, az időjósok naiv próbálkozásai a Nap és a Hold pályájának, a felhők és a szél befolyásolására, sokszor nem egyebek – és kezdetben bizonyára nem is voltak egyebek –, mint ilyen naiv analógiás cselekedetek. Nyilvánvaló azonban: amíg csak erről van szó, addig ez nem is nevezhető *varázslásnak* a szó tulajdonképpen értelmében. Hogy valóban *varázslás* legyen belőle, új, sajátos vonásnak kell kapcsolódnia hozzá: mégpedig annak, amit rendszerint „természetfölötti” hatásnak nevezünk. Kezdetben azonban még semmi köze sincs a dolognak a „természetfölöttihez”, ez a kifejezés túlságosan nagyszerű, és túl sokat tételmez fel a naiv emberről. A „természet” fogalma, „törvényszerű történések összefüggéseként” értelmezve – vagy ahogyan éppen meghatározzuk a „természetet” –, a legnehezebb és a legvégső dolog, amire az absztrakció rátalál. Pedig meg kell találnunk ezt a fogalmat, vagy legalább sejtenünk kell, hogy létrejöhessen a tagadása: „a természetfölötti”. A „lélek” ereje, amellyel Wundt próbálkozik, szintén nem magyaráz meg semmit. Napjainkban ugyanis egyrészt általánosan elismert, hogy a mágia független a lélekhittől, és valószínűleg régebbi is annál. Másrészt pedig itt egyáltalán nem arról van szó, hogy az erők melyik – lelki vagy másféle – *osztálya* hozza létre a mágikus hatást, hanem arról, hogy az erők milyen *minősége* hozza létre azt. Ezt a minőséget azonban, amelyet a mágikusnak nevezett

erők hatásának tulajdonítunk – lehetnek ezek erők vagy gyöngék, rendkívüliek vagy egészen triviálisak, lélekből vagy nem lélekből fakadóak –, csakis az „egészen más” sajátos érzelmi tényezőjével határozhatjuk meg; erről már szoltunk, és ez elsősorban úgy jelenik meg, mint „rejtélyes”. A varázsban *rejtélyes* erő és valamiféle *rejtélyes dolog* ereje bűjlik meg. És ahol ez az erő megszűnik, ott már nem varázslatról van szó, hanem technikáról vagy ügyességről.

2. Ugyanez a helyzet a *halottkultusszal*. Nem abból a teóriából ered a halottkultusz, amely szerint mindennek „lelke van”, s ezért a primitív ember, úgymond, az élettelen, tehát a halottat is elevennek és cselekvőképesnek gondolja. Ez az egész tanítás, amely szerint mindennek lelke van – s ezt a tant ráadásul durván összekeverik és összefoltazzák az ettől teljesen különböző „lélekhittel” –, nem más, mint íróasztalnál kitalált agyszülemény. Ezzel szemben a halott akkor és csakis azáltal lesz jelentős a lélek (Gemüt) számára, amikor a lélek úgy érzi, hogy kezd „iszonyatos” válni. Ez pedig a naiv és a naivitásán túllépett ember esetében is olyan közvetlen érzelmi kényszerrel történik, hogy rendszerint magától értetődőnek fogadjuk el, és egyáltalán nem vesszük figyelembe, hogy amikor valamit „iszonyatosnak” minősítünk, akkor megint egy teljesen önálló, mindenképpen sajátos jellegű érzelmi tartalom jelenik meg, és ez semmiképp sem magyarázható meg a pusztá ténnyel, hogy valaki meghalt. A *halottal szembeni „természetes”* érzelmi reakciók nyilvánvalóan csak kétfélék lehetnek. Az egyik az *undor*, ezt a pusztulás, a bűz, a visszataszító dolog láttán érezzük. A másik a halálfélelem, az ember saját életösztönét gátló ijedség mint a fenyegetettség érzése; ez közvetlenül kapcsolódik a tetem látványához, különösen akkor, ha a halott a saját fajtánk tagja. Ez a két érzelmi tényező azonban végső soron még nem azonos az „irtózás művészetével”. Valami új ez, amit – és ezt a mese helyesen mondja – „tanulni” kell.* Azt jelenti, hogy az undor vagy az ijedség nem jelenik meg csak úgy, a maga „természetes” lelki funkcióival együtt, és nem is vezethető le ezekből. Ez egy teljesen sajátos jellegű „irtóztató félelem”. És már ezzel kapcsolatban

* Utalás Ludwig Tieck (1773–1853) német író egyik meséjére, melyben egy ifjú elindul, hogy megismerje az irtózás érzését. (A fordító megjegyzése.)

is vissza kell utasítanunk, hogy ez egy általános „néplélektani” elem volna, azaz egy olyan magától értetődő, tömegesen jelentkező érzés, amely mindenütt és általánosan eleve feltételezhető. Ez a „művészet” nem volt meg eleve és ma sincs meg mindenkiben. Inkább azt mondhatnánk, hogy ebben az esetben is kétségtelenül arra kell gondolnunk, hogy lehettek olyanok, akikben megvolt a sajátos hajlam, s akikben in actu jelen voltak ezek az érzések, és ők azzal, hogy az érzést kifejezésre juttatták, fölkeltették ezt másokban is. Tehát a halottal szemben érzett respektus, majd pedig a halottkultusz is: „intézmények”.

3. Továbbá, a „lélekkel” kapcsolatos képzetek kialakulásához nem volt szükség azokra a gazdag fantáziájú közvetítőkre, amelyekről az animisták beszélnek. Másrészt pedig igen jelentős volt az a pillanat – jelentősebb, mint az első szerszám feltalálásának vagy a tűz felfedezésének pillanata –, amikor a halottakat már nem egyszerűen eltüntették, mint fölösleges vagy kellemetlen tárgyakat, hanem „rejtélyesnek” is tekintették. Ha következetesen kitartunk e gondolat mellett, világosan látni fogjuk a lényegét is: mi is átérezzük azt, hogy amikor a „rejtélyes” érzés ilyen módon jelentkezett, az emberi lélekben ajtó nyílt egy teljesen új területre, amelynek csak az első és „nyers” aspektusa a „rejtélyes” maga. Ezúttal azonban egyáltalán nem az a fontos, hogy kialakult valamiféle képzet a „lélekről”, inkább a lélekkel kapcsolatos érzelmi momentum minősége a lényeges. Ez nem attól függ, hogy a lelkek halványabbak vagy kevésbé láthatók, mint a test, vagy éppen láthatatlannak, vagy akár légneműek: bár gyakran mindez érvényes rájuk, s éppoly gyakran mindebből semmi sem érvényes, többnyire pedig ilyenek is, meg nem is ilyenek. A „lélek” lényege egyáltalán nem abban rejlik, hogy fantáziánkban vagy fogalmilag hogyan jelenik meg, hanem elsősorban és leginkább abban, hogy a lélek „kísértet”, mégpedig elsősorban a korábban bemutatott, „respektust” kiváltó vonásokkal. A kísértet azonban nem magyarázható „természetes” érzésekkel. És éppolyan kevésbé magyarázható meg további fejlődésük, az, hogy ezek a mindig igen élénk „irtózást” kiváltó, kísértő „valamik” (ez az egyetlen olyan *fogalmi* mag, amely valóban illik rájuk!) később olyan lényekké lesznek, amelyeket pozitív érzellemmel tisztelnek és szeretnek, vagyis szellemek, hőszo­kok, pitrik, démonok, szentek, istenek lehetnek belőlük.

4. A „*hatalomnak*” (orenda) lehet igen természetes előzetes fokozata. Ha az ember megfigyeli a növényekben, a kövekben, a természet tárgyaiban rejlő hatalmat, és birtokba veszi ezeket azáltal, hogy egy állat vagy egy ember szívét, máját megeszi, hogy így szerezze meg az erejét és a hatalmát, akkor ez nem vallás, hanem tudomány. A mai orvostudomány ugyanezt a receptet követi. Ha a borjú pajzsmirigyének ereje jó a golyva vagy a gyengeelméjűség ellen, akkor nem tudhatjuk, hogy mi várható a békaagytól és a „zsidómájtól”. Itt minden a megfigyelésen múlik, és ebben a vonatkozásban a mai orvostudomány csak annyiban különbözik a kuruzsló praktikáitól, hogy pontosabb, és rendelkezésére áll a kísérletezés eljárása is. A vallás előszobájába csak akkor lép be a „hatalom”, és elsajátításából csak akkor lesz „közösségi rítus”, ahogy mondani szokták: „szakramentum”, ha a hatalomba befészkelte magát a „varázslás”, a „mágia”, a „természetfölötti” ideája, egyszóval az „egészen más” eszméje.

5. A naiv népek *élőnek* tartják a vulkánokat, a hegycsúcsokat, a Holdat, a Napot, a felhőket, mégpedig nem az „animizmus” vagy a „panthelizmus” „naiv elmélete” következtében, hanem pontosan ugyanolyan ismérvek alapján, mint amilyeneket mi is alkalmazunk, amikor elismerjük, hogy a saját eleven énünkön kívül is léteznek élő dolgok: mégpedig amikor és amennyiben úgy véljük – joggal-e vagy jogtalanul, ez megint a pontosabb megfigyelés kérdése –, hogy ezeknek a hatását és tevékenységét tapasztaljuk. Ez az ismérv teheti a korábban felsorolt természeti tárgyakat a naiv megfigyelő számára elevenné. Ez azonban önmagában véve még egyáltalán nem vezet el a mítoszhoz és a valláshoz. Pusztán attól, hogy élnek, a hegy, a Nap, a Hold még semmiképp sem lesznek „istenekké”. Sőt még attól sem válnak istenekké, ha az ember hozzájuk fordul kívánságaival és kéréseivel. A kérés ugyanis még nem imádság, és a bizalom nem szükségképpen vallásos. Csak akkor válnak istenekké, ha a numinózus kategóriáját alkalmazzák rájuk. És erre csak akkor kerül sor, ha az ember egyrészt kísérletet tesz arra, hogy ezeket a dolgokat is numinózus eszközökkel, vagyis mágiával befolyásolja, másrészt pedig ha ezzel egyidőben tevékenységük jellegét is numinózusnak tartja. A természetből nem a „lélekkel bírónak gondolt”, hanem a „numinózusnak érzett” tárgyak kerülnek be a vallás előszobájába, hogy később mint természetistenségek a valódi vallás tárgyaivá váljanak.

6. A „mese” előfeltétele a „természetes” fantázia, a mesélés és a szórakozás ösztöne, valamint ezeknek a produktumai. Ám egy elbeszélés csak azáltal válik mesévé, hogy megtalálható benne a „csoda” eleme, a csodás események és hatások, és ez megint csak numinózus vonás. És fokozottan érvényes ez a mítoszra.

7. Az eddig említett mozzanatok mindegyike csak a vallásos érzés előfutára, csak a numinózus első rezdülése (az érzelmi megfelelések törvényei szerint, s ezeket a megfeleléseket minden egyes esetben külön-külön felsorolhatnánk), és mindegyik más dolgokkal keveredve jelenik meg. Valóban önálló kezdetet csak az jelent, amikor kialakul a „szellem” („Geist”), a *démon* ideája (abban az értelemben, hogy itt még nincs különbség a „jó” és a „rossz” démon között). Legvalódibb formáikkal ma is találkozunk a különös „óarab” istenségek alakjaiban: a helyi numenekben, amelyek tulajdonképpen nem mások, mint változó mutatónévmások; ezeket nem „a mítosz alakította”, ugyanis többnyire nincs is mítoszuk, és nem is „természetistenekből fejlődtek ki”, s nem is „lelkekből növekedtek”, mégis igen jelentős hatású és rendkívül eleven tiszteletnek örvendő numenek. Ők maguk is a numinózus érzés tiszta objektivációi. És legnyilvánvalóbb vonásuk az, hogy nem a tömegfantázia általános teremtményei, nem a „nép lelkéből” eredtek, hanem igazi profétikus adottságú emberek látomásai voltak. Ezekhez a numenekhez ugyanis mindig hozzátartozik a káhin, a próféta primitív, ősi alakja. Csak ő éli meg eredeti módon a nument. És csak ott alakul ki kultusz és kultikus közösség, ahol a numen egy káhin által „megnyilatkozott”. A numenhez mindig tartozik egy látó, aki nélkül nincs numen.

8. „Tiszta” és „tisztátalan” létezik a szó természetes értelmében is. Természetes módon tisztátalan az, ami a természetes undor erős érzelmeit váltja ki, vagyis undorító. Az undor érzésének éppen primitív szinteken van igen nagy hatalma az embereken: „Amit a paraszt nem ismer, az nincs is.” Ezek az érzések valószínűleg együtt járnak a természetes szoktatással, ami a kialakuló ember számára az ösztön szintjén ilyen undorérzések segítségével biztosított fontos életfunkciókat. (A kultúra később „finomítja” az undor érzéseit, azáltal, hogy más tárgyakra tereli azokat, vagyis elveszi olyan dolgok undorító jellegét, amelyeket a természetben élő ember undorítóknak tart, és ezt az undort

olyan tárgyak felé tereli, amelyekkel szemben a természetben élő ember nem érez „undort”. Ez a finomodás ugyanakkor csökkenti az undor erősségének szintjét is: mi már nem undorodunk olyan erőteljesen és olyan drasztikus energiával, mint a primitív emberek. Ebben a vonatkozásban ma is határozott különbséget tapasztalhatunk a falusi-primitívebb lakosság és a városi-kifinomultabb emberek között. Olyan dolgoktól is undorodunk, amelyeket a falusi emberek ártalmatlannak tartanak; de amitől a falusi ember undorodik, attól alaposabban undorodik, mint mi.) Ám igen nagy a hasonlóság az erős undorérzés és az „iszonyodás” érzése között, és ebből rögtön láthatjuk – a hasonló érzések egymásra gyakorolt vonzásának törvénye szerint –, hogy a „természetes” tisztátalannak bele kellett simulnia a numinózus területébe. Valóban, a priori megkonstruálhatjuk a dolgok tényleges alakulását, amint kezünkben van a probléma kulcsa, vagyis a korábban említett megfelelések és ez a törvény. Mi magunk is egészen közvetlenül átéljük ezt, amikor undorítónak érezzük a vért. A kiömlő vér láttán mi is olyan módon reagálunk, hogy aligha tudjuk megmondani, mi erősebb a reakciónkban: az undor vagy az iszonyodás momentuma.

Később, amikor kialakultak a respektus fejlettebb elemei, és létrejöttek a démoniról és az isteniről, a sacerről és a sanctusról alkotott magasabb rendű képzetek, a dolgok „tisztátalanná”, vagyis negatív numinózussá válhattak anélkül is, hogy ennek az alapja vagy az indítéka valami „természeténél fogva” tisztátalan lett volna, és ebben – az „érzelmi megfelelés” hatása szempontjából – tanulságos, hogy fordítva, a numinózus-tisztátalan érzése is azonnal és könnyedén társul a természetes undor érzéseivel; ez azt jelenti, hogy olyan dolgok lesznek undorítóak, amelyek eredetileg egyáltalán nem ilyenek, hanem eleve numinózusak-iszonyatosak voltak. Az ilyen undorérzések tartósan megmaradhatnak önállóan még akkor is, amikor az őket egykor előidéző numinózus respektus már rég elmúlt. Ezzel magyarázhatók alkalmasint a társadalmi szinten tapasztalható undorérzések, például a kasztok esetében: ezeknek valamikor tisztán démonikus gyökerei voltak, de megmaradnak akkor is, amikor ezek a gyökerek már régen elhaltak.

9. Az 1–8. pontban felsorolt példákat „elővallásnak” nevezhetjük. De nem olyan értelemben, hogy segítségükkel magyarázhatnánk a vallást és a vallás lehetőségét: inkább azt

mondhatjuk, hogy ezek maguk is csak a vallás egyik alapelemének jóvoltából lehetségesek és ebből magyarázhatók, ez pedig a numinózus érzés, illetve ennek első rezdülése. Olyan lelki őselem ez, amelyet sajátos jellegében, tisztán kell megragadnunk, más elemekből ugyanis nem „magyarázhatjuk meg”. Hasonlóan az összes többi lelki őselemhez, az ember szellemi életének fejlődése során ez is felbukkan a maga idejében, s attól fogva egyszerűen jelen van. Kétségtelen, hogy csak bizonyos feltételek teljesülése esetén jelenhet meg: ezek a feltételek az ember testi szerveinek fejlettsége, az ingerelhetőség és a spontaneitás, az egyéb lelki képességek, az általános érzelmi élet, a külső vagy belső környezetből érkező benyomások és élmények átélésének képessége. A feltételek azonban feltételek, és nem okok vagy alkotóelemek. Azáltal, hogy ezt a tényt elismerjük, nem toljuk át a *sensus numinist* a fantasztikum vagy a természetfeletti területére, csupán róla is ugyanazt állítjuk, ami érvényes lelkivilágunk más őselemeire is. Gyönyör vagy fájdalom, szeretet vagy gyűlölet, az érzéki észlelés összes képessége, mint a fény és a hang, a tér és az idő érzékelése, és a lélek minden további, magasabb megismerő képessége és ereje a fejlődés során – kétségtelenül törvényeket követve és bizonyos feltételek megléte esetén – a maga idején jelenik meg, de önmagában véve mindegyik új, le nem vezethető, és csak annyiban „magyarázható”, amennyiben feltételezzük egy olyan, potenciában gazdag szellemi valóság létét, amely a fejlődés alapját alkotja, és amely a saját valóságát egyre gazdagabban mutatja meg, olyan mértékben, ahogyan a szervek és az agy fejlődése ezt lehetővé teszi. És a numinózus érzékelésével is ez a helyzet.

10. Úgy tűnik azonban, hogy a numinózus érzés spontán izgalmának legtisztább esete az, amit a 7. pontban említettünk. Azért rendkívül jelentős ez a vallás fejlődésében, mert ebben az esetben eleve szó sem lehet arról, hogy a vallásos érzés (az érzelmek társításának ingerei szerint) természeti tárgyakra irányulna azáltal, hogy tévesen numinózusnak tekinti azokat. A vallásos érzés vagy tiszta érzés marad, képzetszerű objektiváció nélkül, miként a „páni félelem” esetében, vagy pedig a saját fantáziája termékei szimbolizálják homályos viszonyítási pontját. És éppen ez az eset az, amelyet valamelyest még mi is átélhetünk és megközelíthetünk, és éppen ilyen az átmenet is a pusztá érzésből az érzés kibontakozása és a képzetek saját for-

máinak kialakítása felé. Biztosra vehetjük, hogy minden eleven, érző lényvel előfordult már, hogy valamikor vagy valahol igazán „kellemetlenül” érezte magát. Aki képes arra, hogy pszichológiailag az érzések mélyére hatoljon, annak az ilyen kedélyállapottal kapcsolatban meg kell jegyeznie a következőket: egyrészt azt, hogy ez a kedélyállapot jellegét tekintve különleges és levezethetetlen. Másrészt rendkívül furcsa körülmény, hogy e kedélyállapot külső okai gyakran igen csekélyek, sőt sokszor alig tudunk róluk számot adni, és gyakran egyáltalán nem is állnak arányban a kiváltott benyomás erejével, sőt ezekben az esetekben gyakran aligha beszélhetünk „benyomásról”, legfőbb lökésről és indításról: mert annyira felülmúlja az érzelmi élmény ereje és magával ragadó hatalma mindazt a benyomást, amit az idő vagy a hely önmagában indokoltta volna. Inkább azt mondhatjuk, hogy ez a borzadás, ez az irtózat a lélek olyan mélységeiből tör elő, ahová a benyomások el sem érnek, és az érzések kitörésének ereje is annyira felülmúlja a kívülről jövő, pusztá benyomást, hogy az érzések kitörését, ha nem is egészen, mégis majdnem spontánnak tekinthetjük. Ezzel pedig, harmadrészt, mint azt már elmondtuk, ez a folyamat szükségképpen olyan sajátos, önálló képzettartalmakat váltott ki vagy idézett elő, esetleg teljesen homályos és csíraszerű állapotban, amelyek tulajdonképpen az elborzadás lelki folyamatának az okai. Ha ugyanis ilyen képzettartalmak nem adóttak valamilyen módon, nem jöhet létre lelki megrendülés sem. – Az említett kedélyállapot pedig – negyedszer – megmaradhat mint *tiszta* „érzés”, és átélhető *anélkül* is, hogy kibontakoztatná sötét gondolati tartalmait. Ha ez a kedélyállapot ebben az alig kibontakozott állapotban szavakban fejeződik ki, akkor ezek csak ilyesféle felkiáltások lehetnek: „Milyen riasztó!” vagy „Milyen borzasztó ez a hely!” De ki is *bonthatja* magát. Az első kibontások egyike, még ha csak *negatív* módon is, amikor ezt mondjuk: „Ez a hely nem jó”. Már az is átmenet a *pozitív* kifejezés felé, ha például angolul azt mondjuk: „This place is *haunted*”. Itt már derengeni kezd a homályos eszmei alap, és lassanként, mint valamely túlvilági dolog, lényegiség, avagy egy hatékony, numinózus jellegű valóság elmosódott, tűnékeny képzelete, még nyilvánvalóbbá válik, s ez azután, a további fejlődés során, konkrétabb formát ölt mint numen loci, mint „szellem”, démon, Él, Baál vagy bármi más.

Jákob ezt mondja, 1Móz 28,17-ben:

Milyen félelmes ez a hely! Nem más ez, mint Isten háza és a menny kapuja.

Ez a sor valláslélektani szempontból rendkívül tanulságos, mégpedig mint az imént mondottakat megvilágító példa. Az első mondat nyilvánvalóan magát az érzelmi benyomást adja vissza, azzal a közvetlenséggel, amely még nem járta végig a reflexió folyamatát, még anélkül, hogy az érzés kibontakozna és nyilvánvalóvá válna. Nincs benne semmi más, csak a numinózus *ősborzongás*. Az ilyen ősborzongás pedig – mint még nem teljesen explicitté vált érzés – sok esetben kétségtelenül elég volt ahhoz, hogy „szent helyeket” jelöljön ki, és azokat a félelemmel teljes tisztelet, sőt a kialakuló kultuszok helyeivé tegye, anélkül is, hogy szükségképpen továbbvitt volna azon az úton, amelyen a borzalommal teliről szerzett benyomás egy ott lakozó, konkrét numen képzetévé alakul át, vagyis anélkül, hogy a numenhez nomen kapcsolódott volna, és a nomen több lett volna, mint pusztá pronomen. Jákob második mondata azonban már nemcsak magát az őslélményt fejezi ki, hanem ennek reflektált és konkrét kifejtését és értékelését is tartalmazza.

Tanulságos a német kifejezés is: „Es spukt hier” („Itt kísértet jár”). A német kifejezésnek tulajdonképpen nincs igazi alanya, legalábbis még semmit sem mond el arról, ami kísért. És teljesen hiányoznak belőle azok a képzetek is, amelyek népi mitológiánkban megtalálhatók a „kísértetről”, „szellemről”, a halott szelleméről vagy a lélekről. A mondat inkább a rejtélyes érzésének pusztá kifejezése, s ez a rejtélyes éppen csak elindult azon az úton, hogy valamiféle *képzetet*, vagyis valamiféle általában vett numinózust, túlvilági lényegiséget hozzon létre saját magából. Sajnálatos, hogy „kísértet jelenlétere” nincs nemesebb és általánosabb érvényű szavunk, és hogy ez a szó gondolatainkat rögtön a numinózus érzés „babonás”, tisztátalan elágazásai felé tereli.¹ De még így is érezhetjük, hogy a kísértetérzések rokonságban vannak az elementáris numinózus élményekkel, amelyek által egykor a látnoki tapasztalatok segítségével rátaláltak a „rettentő”, a „szent”, a numen által megszállt helyekre, amelyek a helyi kultusz kiindulópontjaivá váltak, az azon a helyen tisztelt Él szülőhelyévé. Az ilyen eredendő élmények utórezgéseivel találkozunk a következő helyeken: 1Móz 28,17 és 2Móz 3. Azok a helyszínek, amelyeket Mózes és Jákob itt megjelöl,

valódi „haunted places”, olyan helyek, ahol „kísértet jár”, ahol valami „nincs rendben”. Csakhogy a kísértet jelenlétének ez az érzése még nem annyira szegényes, mint a kísértetekkel kapcsolatos mai érzések, inkább azt mondhatnánk, hogy ez még magában hordozza a valódi numinózus őserzés potenciáltságának és fejlődési lehetőségeinek teljes gazdagságát. Nem es és finom kísértésről van itt szó. Abban az enyhe borzongásban, amely a mi szentélyeink csöndjében és félhomályában megragadhat minket, kétségtelenül felfedezhetjük még napjainkban is a végső rokonságot nemcsak azzal, amit Schiller említett versében:

Poszeidón fenyvesébe lép,
s áhítat járja át szívét*,

de az igazi kísértetérzésekkel is, és az efféle állapotokat kísérő enyhe borzongás mélységes rokonságban van a „lúdbőrzéssel”, amelynek mibenlétéről korábban már elmélkedtünk. Amikor az animizmus arra törekszik, hogy a szellemet, a démont és az istent erőnek erejével a „lelekből” vezesse le, rossz irányba fordítja tekintetünket. Ha azt állítaná, hogy ezek „kísérteties dolgok”, akkor legalábbis a helyes ösvényen járna.

Ezt igazolják részben még egyes régies terminusok is, amelyek egykor a „nemes kísértet” eredeti borzadályára vonatkoztak, és később akár az „irtózás” legalacsonyabb formáivá süllyedhettek, de a „vallásos respektus” legfelső formáinak elnevezéseivé is emelkedhettek. Ilyen terminus a szanszkrit nyelv rejtelmes „aszura” szava. A későbbi hindu nyelvben ez a szó szakkifejezés, melyet az alacsony szintű rémületes-kísérteties-démoni megjelölésére használnak. A szó azonban a legkorábbi időkben a Rig-Véda istenei közül a legfenségesebb, a félelmetes-magasságos Varuna jelzője volt, a perzsa „Ahura-mazdá”-ban pedig így nevezik az egyetlen örök istent.²

És ugyanez a helyzet az „adbhuta” terminussal. A-dbhuta – azt jelenti: arrhéton, kimondhatatlan, megfoghatatlan. Nagyon hasonlít ez arra, amit így nevezünk: *mysterium stupendum*. Továbbá: „adbhutát élünk át, amikor egy üres házban tartózkodunk”, mondja egy régi definíció; olyan ez, mint az „irtózás”,

* Rónay György fordítása.

amely egy üres házban bennünket is elfog. De adbhutának nevezik a teljesen világfölötti csodát, és ennek fascinans voltát is, sőt így hívják az örök brahmant és az ő üdvösségét is, ami „minden szó fölött áll”.³

Ami érvényes az aszura és az adbhuta esetében, az érvényes lehet a görög theoszra is. A szó töve talán azonos lehet a ge-twas szóval, amely megtalálható még a középnémet nyelvben is, kísértet és szellem jelentéssel. Úgy tűnik, hogy ez a régi szó, amely eredetileg a numinózus-rejtélyest jelölte, egyrészt az istenmegnevezés méltóságára emelkedett, másrészt a pusztán kísérteties szintjére süllyedt. – Sőt, egykor talán a héberben is ugyanígy zajlott le ez a folyamat. A „szellemet” ugyanis, a halott Sámuel szellemét, melyet az éndori boszorkány (halottlátó) Saulnak megidéz (1Sám 28,13), ugyanúgy nevezik, mint magát az istenséget: Elóhim.

11. Abból a feltételezésünkből kiindulva, hogy az ideáknak van egy a priori érzelmi alapjuk, végül rátalálunk azoknak az érdekes eseményeknek a magyarázatára is, amelyeknek Andrew Lang⁴ joggal szentelt figyelmet. Igaz ugyan, hogy ezek nem támasztják alá a „primitív monoteizmus” feltételezését, a misziszionáriusi apologetika eme termékét, amely szeretné megmenteni a Biblia második fejezetét, ám ugyanakkor a manapság szokásos módon szégyelli, hogy Jahve az alkony hűvösében a kertben sétál. Aszóban forgó események azonban az animizmus, a panthelizmus és a vallás másféle, naturalista megindoklásai felől nézve teljesen rejtélyesek maradnak, ezért erőszakolt feltételezésekkel egyszerűen kiiktatják ezeket is. Pedig a barbár népek mitológiájában és elbeszéléseiben számtalanszor találkozunk olyan vonásokkal, amelyek teljes mértékben meghaladják egyéb vallási rítusaik és szokásaik szintjét: *főisteneket* képzelnek el, amelyekkel a gyakorlatban sokszor egyáltalán nem törődnek, és amelyeket szinte önkéntelenül olyan méltósággal ruháznak fel, amely minden más mitológiai képződmény méltóságát fölülmúlja, és jellegét tekintve a szó legmagasabb rendű értelmében isteni. Olykor felismerhető, olykor nem, hogy ezeknek a főisteneknek mitikus múltjuk van. Jellemző rájuk, és rejtélyes is, ahogyan a többiek szintje fölé emelkednek. Ahová a hittérítés következtében eljut a teista prédikáció, ott az ilyen főistenekben könnyen és gyakran Istent vélik fölismerni, és így támpontot kínálnak a hitté-

rítők prédikációihoz, és könnyen előfordulhat, hogy a megtérítettek később elismerik, hogy már ismerték Istent, de nem tisztelték. – Igaz ugyan, hogy az ilyesfajta jelenségek *alkalmasint* magyarázhatók magasabb szintű, teista vallások korábbi befolyásával vagy máshonnan hozott hatásával, és ezt néha igazolja a magasságos lényre alkalmazott név is. A jelenség azonban még ebben a formában is igen különös. Mi készíti ugyanis a „vadakat” arra, hogy a barbár babona teljesen másféle miliójébe befogadjanak és ott *megőrizzenek* ilyen „behurcolt” képzeteket, ha a vadak lelkében (Gemüt) nincs meg eleve az ilyen képzetekhez szükséges diszpozíció, amely nem engedi meg, hogy feladják ezeket a képzeteket, hanem arra kényszeríti őket, hogy legalább megőrizve és továbbadva érdeklődjenek irántuk, hogy érezzék és elismerjék saját lelkiismeretük ezen képzetekre vonatkozó tanúságát! Másrészt pedig sok ilyen esetben kétségtelenül lehetetlen és csak erőszakoltan feltételezhető, hogy ezeket a képzeteket behurcolták. Ezekben az esetekben a saját szintjüket megelőző sejtésekkel és előfeltételezésekkel van dolgunk, amelyek – tekintettel arra, hogy az eszmék milyen erős hatást fejtenek ki az észben belül – nem meglepőek, olykor inkább kifejezetten elvárhatók és természetesek (olyan természetesek, mint például a cigányzene magas szintű teljesítményei, máskülönben alacsony kulturális szint mellett, a természettől fogva erős zenei hajlam nyomására), azonban enélkül rejtélyesek volnának.

A naturalista pszichológusok itt és más esetekben is figyelmen kívül hagynak vagy elfojtanak egy olyan tényt, amely pedig legalább a pszichológia szempontjából érdekes volna, és ezt a tényt élesebb önmegfigyeléssel önmagunkban is felismerhetnénk: azt ugyanis, hogy az ember saját kedélyállapota *tanúskodik* a vallásos eszmék mellett, ez a tanúság azonban a naivak esetében mindenképpen robusztusabb, mint a naivitásukat elvesztetteknél, de sokan ez utóbbiak közül is újra megtalálhatnák magukban ezt a tanúságot, ha nyugodtan és objektív módon visszaemlékeznének – például a konfirmációjuk órájára. Mert amiről az ember kedélyállapota „tanúskodik”, azt kedvező körülmények között, az előérzet rezdülésével, elő is hozhatja magából. – Másrészt pedig a primitív mono-teizmus hirdetői ugyanígy elhanyagolják ezt a tényt. Ha ugyanis az említett történetek alapja nem más volna, mint történeti

hagyományok és egy „történeti őskinyilatkoztatás” elhomályosult emléke, akkor éppen ilyen kevésbé létezhetne ez a belülről fakadó tanúság, amely önnön *elismerésének* mozzanatával társul.⁵

JEGYZETEK

¹ Mégis van erre egy kissé mesterkéltnak tűnő kifejezésünk: „szellem jár erre”, vagy „micsoda szellemjárás van ezen a helyen”. Az ilyen „szellemjárás” a numinózus jelenlétét jelenti anélkül, hogy alantas kísértetjárás volna. Szükségmegoldásként így is fordíthatnánk Hab 2,20-at:

„Az ÚR azonban ott kísért szent templomában:
csendesedjék el előtte az egész föld!”

Az angol nyelvben a *to haunt* nemesebb, mint a „kísértetni” (*spuken*). Talán mondhatjuk:

„Jahveh haunts his holy temple”

anélkül, hogy ez kifejezetten istenkáromlásnak hangozna. A héber nyelvben a *sákan* szó szerepel gyakran, mint effajta „szellemjárás”. Így a Zsolt 26,8-at – „dicsőséged lakóhelye” – is bizonyára teljesebben és valószínűsítőbben adjuk vissza, ha így fordítjuk: „a hely, ahol fenséged szelleme jár”. – A „*sekina*” tulajdonképpen azt jelenti, hogy Jahve „szelleme (lelke) jár” a jeruzsálemi templomban.

² Ilyen jelentésváltozásokra nemcsak a ködös ókorban került sor, hanem pontosan ugyanilyen folyamatok zajlottak le a legutóbbi időben a saját nyelvünkben is. „Borzadályos” (*schauderhaft*) – ez még a 18. században is mindenképpen általában azt jelöli, ami titokzatos-numinózus, a tisztelettel vegyes félelem értelmében is. Arra vonatkozott, amit ma „borzasztónak” nevezünk. Csak később sülyyed le annyira, hogy már az elvetemült-förtelmest jelöli, a negatívan numinózust, majd ellaposodik, triviálissá válik, immár teljes egészében elveszíti numinózus értelmét és csengését, és ma már aligha jelöl olyasmit, amitől megborzongunk, inkább olyasmit, ami miatt bosszankodunk. „Borzasztó idő van” – jellegzetes példája ez a „lesüllyedésnek”. A kérdésről vö. *Das Gefühl des Überweltlichen*. IX. fejezet: „Steigende und sinkende numina”.

³ Vö. R. Otto: *Dipika*. 46. p. – *Adbhuta* (és *ascarya*) volna a mi „numinózusunk” pontos szanszkrit fordítása, ha nem olvasztott volna magába már régen – miként a mi „csodálatos” szavunk – seregnyi laposabb, profán jelentést. – Vö. ezenkívül az érzékeny vizsgálatot az *adbhuta* érzéséről, összehasonlítva azzal, amit Bharata Muni mond az ijesztőről, a heroikusról, a félelmetesről és az undorítóról, in M. Lindenau: *Beiträge zur altindischen Rasa-Lehre*. Leipzig, 1913.

⁴ *Myth, Ritual and Religion*. 2. ed. 1899. – *The making of Religion*. 2. ed. 1902. – *Magic and Religion*. 1901. – Vö. még P. W. Schmidt: *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austro-nesischen Völker*. Wien, 1910. In *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (Wien. Phil. hist. Klasse. Bd. 53.).

⁵ Kérem az olvasót, vesse össze ezt a fejezetet Alfred Vierkandt tanulmányával: „Das Heilige in den primitiven Religionen”, a *Die Dioskuren* című folyóiratban, 1922, 285. skk. Öröndetesebb módon nem igazolhatta volna a szakkutatás e fejezet fejtegetéseit, mint ahogyan ebben a tanulmányban történt.

Örülök, hogy J. W. Hauer indológus és vallástörténész fontos munkája (*Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*. Bd. 1. Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart, 1923) ismét igazolta azokat az alapvető feltevéseket, amelyekről a fenti fejezetben szó volt.

A lélekhit keletkezéséről vö. Schmalenbach dolgozatával: „Die Entstehung des Seelenbegriffs”, in *Logos*, (1927) Bd. 16. Heft 3. 311–355. p.

Ennek a fejezetnek a 10. szakaszához vö. „Gottheiten der alten Arier”, a 16. skk. oldalon a *rudra*-típusról mondottakkal, különösen a 4. paragrafussal: Entsprung eines rudra aus numinosem Gegenwartsgefühl. Továbbá *Das Gefühl des Überweltlichen*, VI. fejezet: „König Varuna, das Werden eines Gottes”.

A „NYERS” ELEMEI

A „démonival szembeni respektus” primitív és „nyers” kezdeti rezdüléseiről, amelyek a vallás történetének és a vallástörténeti fejlődésnek az elején állnak, szintén elmondhatjuk, hogy levezethetetlenek és a priori jellegűek. *A vallás önmagával kezdődik*, és ott munkál már az „előzményekben”, a mitikusban és démonikusban is. A primitív, a „nyers” csakis a következő körülményekből ered:

a) abból, hogy a numinózus egyes elemei csak lassan és fokozatosan jelennek meg és kelnek életre. Úgy bontakoztatja ki ugyanis teljes tartalmát, hogy az ingerek láncolatának elemei csak fokozatosan és nagyon lassan követik egymást. Ahol pedig még nincs meg az egész, ott az egyenként életre kelt kezdő- és részelemeknek természetüknél fogva van valami bizarr, érthetetlen, sőt gyakran valamelyest torz jellegük is. Különösen érvényes ez a vallásnak *arra* a mozzanatára, amely, úgy tűnik, elsőként kelt életre az ember lelkivilágában: ez a démonival szemben érzett respektus. Ha külön vesszük és önmagában szemléljük, ez az elem inkább a vallás ellentétének látszik, semmint vallásnak. Ha egyenként szemléljük a vallásos mozzanat kísérő elemeit, inkább úgy tűnik, mintha valamiféle félelmetes önszugesztióról volna itt szó, valamiféle „néplélektani lidércnyomásról”, nem pedig olyasmiről, aminek köze van a valláshoz, és mintha azok a lények, amelyekkel itt kapcsolatba kerül az ember, csak egy beteg, üldözési mániában szenvedő, elemi erejű fantázia rémképei volnának. Érthető, hogy némely kutató komolyan úgy képzelhette, hogy a vallás egykor az ördög szolgálatával kezdődött, és hogy az ördög alapján véve öregebb Istennél. – Az, hogy a numinózus egyes elemei és oldalai fokozatosan, egymást követve keltek életre, magyarázatot ad arra is, hogy miért oly nehéz nem és fajta szerint osztályokba sorolni a vallásokat, és miért jutnak mindig más és más eredményre, akik ezzel próbálkoznak. Mert amit itt osztályozni kellene, az több-

nyire egyáltalán nem olyan természetű, mint az azonos genus-hoz tartozó különböző speciestek, tehát nem olyan szempontok szerint viszonyulnak egymáshoz, mint egy *analitikus* egység részei, hanem úgy, mint egy *szintetikus* egység részelemei. Olyan ez, mintha egy nagy hálnak először csak néhány része válna láthatóvá a víz felszíne fölött, és mi ennek alapján kísérelnénk meg faj és nem szerint osztályba sorolni a háta domborulatát, a farka hegyét és fejének vízsugarat lövellő részét, ahelyett, hogy úgy próbálnánk megérteni ezeket a jelenségeket, mint amelyeket egy *egységes* egész összefüggésében elhelyezve kell megismernünk, s amelyet először mint *egészet* kell megértenünk, hogy azután megérthessük a részeit is.

b) A „nyers” eleme továbbá abból ered, hogy első rezdülése csak lökésszerű és alkalmi. Valamint abból, hogy e mozzanat nem világos, s ez egyúttal alkalmat ad arra is, hogy helytelenül összetévezzük és -keverjük „természetes” érzésekkel.

c) A „nyers” eleme ezenkívül abban áll, hogy a numinózus érzés eleinte nagymértékben és teljesen természetes módon kapcsolódik *világon belüli* tárgyakhoz, eseményekhez vagy lényegiségekhez, amelyek „előidéznek” a numinózus érzés rezdüléseit, majd ezt az érzést rögtön magukhoz is kapcsolják. Leginkább ebben a körülményben gyökerezik az, amit természetkultusznak és a természeti tárgyak istenítésének neveztek. Az ilyen kapcsolódások csak fokozatosan és a numinózus érzés nyomásának engedve válnak később „szellemivé”, vagy esetleg teljesen ki is iktatódnak, és az érzés homályos tartalma, amely a teljességgel világfölötti lényegiségre irányul, csak ekkor kerül önállóan és tisztán napvilágra.

d) A „nyers” eleme továbbá abból a zabolátlan, fanatikussá tevő, rajongó formából ered, amely először megragadja az ember lelkét (Gemüt), majd a vallásos mánia, a numéntől való megszállottság, a szédület és a dühöngés formájában jelenik meg.

e) A „nyers” eleme igen jelentős mértékben önmaga *hamis* sémáiból ered, abból, hogy hozzá hasonló, ám belsőleg hozzá nem tartozó dolgok között helyezkedik el – ennek példáit láthattuk korábban.

f) Végül és leginkább pedig abból ered, hogy még hiányzik belőle a racionalizálás, az erkölcsivé válás és a kifinomulás, erre ugyanis csak lassanként kerül sor.

Tartalmilag nézve azonban már a démonival szembeni respektus első rezdülése is tisztán a priori. Ebből a szempontból, mint a rejtélyes nyers érzése, az esztétikai érzéshez hasonlítható. Bármennyire különböznek is a kedélyünkre ható élmények, amikor egy tárgyat „szépnek”, illetve „iszonyatosnak” tartunk, a két eset mégis azonos abból a szempontból, hogy a tárgyhoz egy predikátumot (mégpedig egy jelentéspredikátumot) kapcsolunk, amelyet nem az érzéki tapasztalatból merítünk, mert ott ilyen nem is létezhet, hanem ezt a predikátumot spontán módon kapcsoljuk az adott tárgyhoz. A tárgyat (akár a szép, akár az iszonyatos tárgyat) szemlélve csak érzéki meghatározottságait és térbeli alakját ragadhatom meg, semmi mást. Hogy ezekben és ezekből fakadóan a tárgyat megilleti-e a „szépnek” nevezett értéktartalom, vagy egyáltalán létezik-e ilyen értéktartalom, azt az érzéki meghatározottságok vagy a térbeli alak semmilyen módon nem mondják vagy adják meg. Lennie kell bennem egy homályos eszmének „magáról a szépről”, és emellett szükség van még az alárendelés elvére is, amely szerint ezt az eszmét a tárgyhoz kapcsolom, máskülönben nem lehetséges a szép legegyszerűbb élménye sem. Pontosan ugyanez történik akkor is, ha egy tárgyat „iszonyatosnak” találok. És ez a megfelelés megy tovább: a szépség öröme analóg ugyan a kellemes gyönyörével, egyúttal azonban – határozott minőségi különbsége és levezethetetlensége következtében – el is különül attól; s ugyanilyen a viszony a numinózussal szemben érzett jellegzetes respektus és a természetes félelem között.

A „nyers” állapotának meghaladása úgy történik, hogy a numen egyre erősebben és teljesebben „nyilvánul meg”, azaz föltárul a lélek (Gemüt) és az érzés számára. Ehhez tartozik és igen lényeges az is, amit az f) pontban említettünk: a numinózus megtelik racionális elemekkel, és ennek következtében egyszerűen a fogalmiság területére lép. Ugyanakkor azonban a numinózus a maga részében megőrzi az irracionális „megfoghatatlanság” minden korábban említett elemét, és annál inkább erősíti ezeket, minél inkább „megnyilatkozik”. A megnyilatkozás ugyanis semmiképp sem azt jelenti, hogy a numinózus átlép az értelemmel megközelíthető fogalmiság területére. Lehet valami a legmélyebb lényegét tekintve az érzés számára ismerős, sőt meghitt, üdvöztető vagy megrendítő, ám erre az értelemnek egyetlen fogalma sincs. Az érzés segítségével mélyen „megért-

hetünk" valamit, például a zenét, anélkül, hogy az értelmünkkel „felfognánk”. Ami a zenében fogalmilag felfogható, az egyáltalán nem maga a zene. Ismerni és fogalmakkal megérteni nem ugyanaz, sőt ezek gyakran egymást kizáró ellentétek. Például a numen titokzatos, fogalmilag el nem osztható homálya nem más, mint a numen *ismeretlensége* vagy *fel nem ismertsége*. Luther számára a deus absconditus et incomprehensibilis valóban nem deus ignotus volt. Túlságosan is jól ismerte ő Istent, a csüggedő lélek minden ijedtségével és borzongásával. És ugyanígy Pál is jól „ismeri” azt a „békeséget”, amely teljes felfoghatatlanságában „minden értelmet meghalad”, különben nem dicsőítené.

Istent *fölfogni* nem lehet, mégis *érezni* lehet őt

– mondja Luther,¹ és Plótinosz is ugyanezt mondja:

Hogyan beszélhetünk hát Őróla, ha Őt magát nem ragadhatjuk meg [semmiképpen]? Vajon ha a [fogalmi] megismerés útján nem tudjuk megragadni, akkor már egyáltalán nem tudjuk megragadni? Annyiban igen, hogy [ideogrammákban] beszélünk Róla, megnevezni azonban [adekvát módon] nem nevezzük meg Őt. [...] Annak nincs akadálya, hogy megragadjuk, még ha nem nevezzük is meg. Ahogy az isteni révület rabjai vagy a megszállottak is annyit bizonyára tudnak, hogy valami nagyobbbat hordoznak magukban, ha [fogalmilag] nem is tudják, hogy mit, a mozgásból és a beszédből pedig, amelyre indítja őket, valamiképp érzékelik is a mozgatót, jóllehet az valami más. Alighanem mi is így vagyunk Ővele, amikor bennünk van a tiszta szellem: *megsejtjük*, hogy Ő a benső szellem...

és így tovább,² egy régi indiai mondás pedig így szól:

na aham manye suveda iti
no na veda iti veda ca.

Nem mondhatom: „Jól ismerem”,
De azt sem: „Nem tudom, ki ő.”³

Az „irracionális” tehát semmiképp sem valami „nem ismert”, „fel nem ismert”. Ha így volna, akkor egyáltalán semmi közünk sem lehetne hozzá, még azt sem jelenthetnénk ki róla, hogy

„irracionális”. Értelemmel „nem megérthető”, „nem ragadható meg” és „nem fogható fel”. Az „érzés” azonban megtapasztalhatja.

JEGYZETEK

¹ Luther, Martin: *Asztali beszélgetések*. Budapest, 1983, 15. p. (Márton László fordítása.)

² Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Fordította Horváth Judit és Perczel István. Budapest, 1986, 268. p.

³ Kena Upanishad, 10. (N. Kiss Zsuzsa fordítása.)

A SZENT MINT A PRIORI KATEGÓRIA

Második rész

Így tehát a „szent”-nek mint komplex kategóriának mind a racionális, mind az irracionális elemei a priori elemek. És az utóbbiak ugyanolyan mértékben a priori elemek, mint az előbbieek. A vallás nem szegődik el sem a telosz, sem a ethosz mellé, nem posztulátumokból él, és a benne levő irracionálisnak is megvannak a saját, önálló gyökerei, mégpedig magának a léleknek (Geist) rejtett mélyén.

Ugyanez vonatkozik végül, harmadszor, arra is, ahogyan a vallásban *összekapcsolódnak* a racionális és az irracionális elemei, vagyis összetartozásuk belső szükségszerűségére. A vallások története bemutatja ezeknek az elemeknek a fokozatos egymásba kapcsolódását, például „az isteni erkölcsivé válásának” folyamatát, mégpedig úgy, mintha ez tulajdonképpen magától értetődő volna. Az érzés számára ez a folyamat valóban „magától értetődő”, s ennek belső szükségszerűsége az érzés számára is *belátható*: problematikus azonban a folyamat belső nyilvánvalósága is, és ezt a problémát egyáltalán nem tudjuk megoldani, ha nem feltételezünk egy homályos „szintetikus a priori megismerést”, amely rávilágít arra, hogy ezek a momentumok lényegüket tekintve szükségszerűen összetartoznak. Ez ugyanis *logikailag* semmiképp sem szükségszerű. Hogyan is következhetne *logikusan* egy holdisten vagy egy napisten még „nyers”, félig démonikus lényéből vagy egy kísértethez hasonló helyi numenből, hogy olyan istenség lesz belőle, amely érvényt szerez az eskünek, a becsületességnek, a szerződéseknek, a vendégszeretetnek, a házasság szentségének, a törzsi és nemzetségi kötelességeknek, örökdik a jó- és a balsors fölött, osztozik a törzs ügyeiben, gondoskodik a törzs jólétéről, irányítja annak sorsát és történelmét? Honnan származik a vallás történetének ez a legmeglepőbb ténye, hogy olyan lényekből, amelyek – úgy tűnik – eredetileg irtózatból és ijedségből születtek, *istenek* lesznek: lények, amelyekhez az ember imádkozik, amelyekre rábízza a

bánatát és örömét, akiket az erkölcs, a törvény, a jog forrásának és szentesítőjének tekint, és ezt mindig úgy teszi, hogy ahol egyszer már életre keltek ilyen eszmék, ott mindig azonnal a legegyszerűbb, a leginkább magától értetődő dolognak tekinti, hogy ez így van.

Szókratész azt mondja Platón *Állama* 2. könyvének végén:

Az isten tehát egyszerű és igaz, tetteiben éppúgy, mint beszédében, és sem maga nem változik mássá, sem pedig másokat nem csalogat meg...

és Adeimantos így válaszol neki:

Most, hogy ezt mondod, én magam is így gondolom.¹

Itt nem az istenfogalom fensége és tisztasága a legfontosabb, sem pedig a fogalom magas fokú racionalizálása és erkölcsivé tétele, hanem az egyik oldalon Szókratész kijelentésének látszólagos dogmatikussága, ő ugyanis halvány kísérletet sem tesz arra, hogy *megindokolja* tételét, a másik oldalon pedig az, hogy Adeimantos naiv meglepődéssel és mégis teljes bizalommal *elfogad* egy számára új dolgot. Mégpedig olyan módon, mintha *meggyőzték* volna. Nem a *hit* állítja Szókratész mellé, hanem a *belátás*. De éppen ez a jellemzője minden a priori ismeretnek, nevezetesen: hogy a saját belátásunk bizonyosságával jelenik meg egy állítás igazságában, mihelyt az állítást magát világosan kimondjuk és megértjük. Ami azonban Szókratész és Adeimantos között itt lezajlott, az a vallás történetében minduntalan megismétlődött. Ámós is valami újat mond, amikor azt hirdeti, hogy Jahve a hajthatatlan és mindenkre érvényes jog Istene, és mégis olyasmit állít, ami mellett nem sorol fel bizonyítékokat, és tekintélyeket sem idéz tanúként. A priori ítéletekre hivatkozik, mégpedig magának a vallásos lelkiismeretnek az ítéleteire. És ez az ítélet valóban erről tanúskodik. Luther is jól ismeri és állítja is az isteni ilyesfajta a priori megismerését. Igaz ugyan, hogy a szajha ész iránt érzett dühe olykor ezzel ellentétes megnyilatkozásokra ragadtatja, például a következő helyen:

Ez egy a posteriore megismerés, Istent ugyanis kívülről látjuk, abból, amit létrehoz és ahogy kormányoz, miképpen egy kastélyt vagy egy házat is kívülről látunk, és ugyanakkor érezzük, hogy ki a ház ura vagy gazdája. Azonban a priori, belülről még sohasem láthatta meg

semmiféle emberi bölcsesség, hogy micsoda és milyen Isten önmagában vagy benső lényegében, és senki sem tudhatja és senki sem beszélhet erről, mert amit kinyilatkoztat, az mind a Szentlélek közvetítésével történik.²

(Luther itt figyelmen kívül hagyja, hogy a „házigazdát” vagy a priori „érezzük” hozzá, vagy egyáltalán nem érezzük.) De más helyeken ő maga is sok ismeretet tulajdonít az általános emberi észnek, pontosan azzal kapcsolatban, hogy „milyen Isten magában az emberben vagy a saját benső lényegében”:

Atque ipsamet ratio naturalis cogitur eam (sententiam) concedere *proprio suo iudicio convicta*, etiamsi nulla esset *scriptura*. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et *agnoscunt* eam ac probatam, licet inviti, cum *audiant* eam tractari: primo, Deum esse omnipotentem ... deinde, ipsum omnia nosse et praescire, neque errare neque falli posse. Istis duobus corde et sensu concessis...³

Ebben a kijelentésben egyrészt a „*proprio suo iudicio convicta*” az érdekes, mivel ez különbözteti meg a *felismeréseket* a pusztán „velünk született eszméktől” vagy a szupranaturálisan sugallt képzetektől, a két utóbbi csupán „gondolatokat” hozhat létre, „*ex proprio iudicio* meggyőződéseket” azonban nem. Másrészt pedig érdekes a „*cum audiant* eam tractari”, amely pontosan megfelel Adeimantosz élményének: „Most, hogy *kimondod*, én is világosan látom”.⁴ Az *Asztali beszélgetésekben* pedig ezt mondja Luther:

Omnium hominum mentibus impressa est divinitus notitia Dei. Quod sit Deus, omnes homines sine ulla artium et disciplinarum cognitione sola natura duce sciunt, et omnium hominum mentibus hoc divinitus impressum est. Nulla unquam fuit tam fera gens et immanis quae non crediderit, esse divinitatem quandam quae omnia creavit. Itaque Paulus inquit: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna ejus virtus et divinitas. Quare omnes ethnici sciverunt esse Deum, quantumvis fuerunt Epicurei, quantumvis contenderunt non esse Deum. Non in eo, quod negant esse Deum, simul confessi sunt esse Deum? Nemo enim negare id potest, quod nescit ... Quare, etsi quidam per omnem vitam in maximis versati sunt flagitiis et sceleribus et non aliter omnino vixerunt ac si nullus esset Deus, tamen nunquam

conscientiam ex animis potuerunt eicere et affirmantem quod sit Deus. Et quamvis illa conscientia pravis et perversis opinionibus ad tempus oppressa fuit, redit tamen et vincit eos in extremo vitae spiritu.⁵

Ugyanezt tapasztalták igen gyakran a misszionáriusok is. Ahol már kimondták és megértették az isteni egységének és jóságának eszméit, ott ezek bámulatosan gyorsan megtapadnak, ha a hallgatókban egyáltalán jelen van a vallásos érzés. Gyakran előfordul, hogy ezt követően a saját addigi vallási hagyományukat adaptálják ennek megfelelően. Ahol pedig mégis húzódoznak az új tanoktól, ott ez gyakran saját lelkiismeretük nyomására történik. Tudomásomra jutott, hogy misszionáriusok ilyen tapasztalatokat szereztek a tibetiek és az afrikai négerek között. Fontos volna összegyűjteni az ilyesfajta tapasztalatokat, mind általában erről a kérdésről, mind pedig az isteneszme racionális és irracionális elemei közötti belső, lényegi összefüggés a priori megismeréséről. A vallás története maga is szinte egyértelműen tanúsítja ezt. Akármilyen hiányosan történt is meg a numina erkölcsivé tétele a különböző „vad” területeken, ennek nyomai mindenütt megtalálhatók. És ahol a vallás túljutott első nyereségén és magasabb vallássá emelkedett, ott az összeolvadásnak ez a folyamata mindenütt határozott erővel megkezdődött és folytatódott. Ez még inkább figyelemre méltó, ha arra gondolunk, mennyire eltérő adatokból indult ki a fantázia istenalakokat létrehozó tevékenysége, és mennyire eltérő faji, természeti, társadalmi és állami körülmények között zajlott le ez a folyamat. Mindez olyan a priori elemekre utal, amelyek általánosan és szükségképpen megtalálhatók az emberi lélekben (Geist), és ezeket a momentumokat közvetlenül megeljük a saját vallásos lelkiismeretünkben – akkor is, ha Adeimantoszhoz hasonlóan úgy kötelezzük el magunkat teljesen naivan és spontánul Szókratész szavai mellett, mintha azok valami magától értetődő, számunkra is *belátható* dologról szólnának: „Isten egyszerű, tetteiben és szavaiban igaz”.

Azáltal, hogy a vallás történeti fejlődésében a racionális tényezők a priori elvek szerint összeolvadnak az irracionálisakkal, az előbbiek az utóbbiak sémáinak tekinthetők. Ez általában érvényes a szent racionális oldalának az irracionális oldalhoz való viszonyára, de érvényes mindkét oldal egyes részelemeinek egymáshoz való viszonyára is.

a) A tremendum, a numinózus eltávolító eleme, az igazságosság, az erkölcsi akarat és az erkölcsellenesség kizárásának racionális ideái segítségével foglalható sémába, és ilyen módon lesz majd szent, isteni „haraggá”, amit a Szentírás és a keresztény prédikáció hirdet. A fascinansnak, a numinózus vonzó mozzanatának a sémája a jóság, a könyörület és a szeretet, és ilyen sémákon keresztül jutunk el a „kegyelem” teljes fogalmához, amely a szent haraggal kontrasztharmóniát alkot, és amely – akárcsak emez – a numinózus jelleg következtében misztikus színezetet kap.

b) A mirum elemének sémája: Isten *abszolút* voltának racionális eszméje és ennek összes racionális predikátuma. Első pillantásra valószínűleg nem lesz itt annyira közvetlenül látható a két elem, a mirum és az abszolútum közötti hasonlóság, mint az a) pontban felsorolt esetekben. De ez a hasonlóság is igen erős. Isten racionális predikátumai annyiban különböznek a teremtet lélek (Geist) azonos predikátumaitól, hogy nem relatív predikátumok, mint a teremtet lélek esetében, hanem abszolútak; tehát nemcsak tartalmukat, hanem *formájukat* tekintve is mások. Az ember szeretete viszonylagos, fokozatai vannak, és ugyanez érvényes a megismerésére, a jóságára is. Ezzel szemben az isteni szeretet és megismerés – és minden, ami Istenről fogalmakkal elmondható – azonos *tartalom* esetén is más *formájú*, abszolút. A predikátumokat azonos tartalom esetén is ez a *formai elem* tünteti ki isteni jelleggel. Az egyik ilyen *formai elem* a mysteriosum mint olyan. A mysteriosum, mint már a 48. oldalon is láttuk, az „egészen más”-ra jellemző *forma*. És a két tényező világos megfeleléséhez járul még egy további elem: felfogóképeségünk csak azt képes megragadni, ami relatív. A relatívval szembeállított abszolútra tudunk ugyan gondolni, de elgondolni nem tudjuk. Elérhetjük ugyan a fogalmainkkal, de felfogóképeségünk határait meghaladja. Ennek következtében az abszolút maga még nem igazán titokzatos dolog – ahogy ezt a 35. oldalon már kifejtettük –, de sémája a titokzatosnak. Az abszolút *felfoghatatlan*, a titokzatos (misztikus) pedig *megfoghatatlan*. Abszolút az, ami meghaladja felfogóképeségünk határait – nem magával a minőségével, ezt a minőséget ugyanis jól ismerjük, hanem minőségének *formájával*. A titokzatos azonban az, ami minden elgondolhatóságot meghalad, és formáját, minőségét és lényegét tekintve „egészen más”. – Így tehát ez a séma igen pontosan

megfelel a numinózusban rejlő *mysteriosum* elemének, és jól ki is bontható belőle.

Az, hogy a vallásban az irracionális elemek mindig élénkek és elevenek maradnak, megóvjá a vallást attól, hogy racionaliz-mussá váljon. Az, hogy gazdagon töltekezik racionális elemekkel, megóvjá attól, hogy fanatizmusba vagy miszticizmusba süllyedjen, és megrekedjen ezekben, és csak ez teszi képessé arra, hogy a minőség, a kultúra és az emberiség vallása legyen. Ez a két elem jelen van, és egészséges és teljes harmóniát alkot, ez pedig ismét csak olyan mérce, amellyel mérhető egy vallás fölénye, ráadásul ez valóban a *vallás* mércéje. A kereszténység e mérce szerint is abszolút fölényben van az összes többi testvérvalláshoz képest. Világos és tiszta fogalmainak, érzéseinek és élményeinek áttekinthető építménye mélyen irracionális alapra épül. Az irracionális a kereszténységnek csak az alapja, pereme és borítása, amely szüntelenül biztosítja a kereszténység misztikus mélységét, továbbá a misztika súlyos hangjait és árnyékait kölcsönzi neki, anélkül, hogy benne a vallás misztikává változna és elfajulna. Így formálódik a kereszténység – elemeinek egymáshoz mérve egészséges viszonya által – klasszikus formájúvá, és ez annál elevenebben jelenik meg az érzésben, minél becsületesebben és elfogulatlanabban hasonlítjuk össze a többi vallással, illetve minél inkább felismerjük, hogy a kereszténységben különös – és fölényes – módon éretté vált⁶ az ember lelki életének (*Geistesleben*) egyik eleme, nevezetesen a vallás, amelynek másutt is vannak analógiái.

JEGYZETEK

¹ Platón összes művei. 2. kötet. Budapest, 1984, 145–146. p. Szabó Miklós fordítása.

² Erlangeni kiadás. 9. kötet. 2. p.

³ Weimari kiadás. 18. kötet. 719. p. (Az idézet fordítása: IV. melléklet, 220. p.)

⁴ Ilyen vonatkozásban a legtanulságosabbak Luthernél azok a helyek, ahol úgy ír a „hitről”, mint a megismerés egyik sajátos képességéről, amellyel meg tudjuk ragadni az isteni igazságot, és ahol Luther a hitet mint olyant – mint másutt a „lelket” – szembeállítja az értelem „termé-

szetes" erőivel. A „hit" itt azonos a misztikusok *szünteresziszével* és Augustinus „belső tanítójával": mindkettő „az ész fölött" áll ugyan, mégis a priori bennünk van.

⁵ Weimari kiadás. 5. kötet. 5820. (Tischreden.) (Az idézet fordítása: IV. melléklet, 220. p.)

⁶ Ezt a kifejezést kell használnunk – ha és amíg – a kereszténységgel és a vallással mint „jelenséggel" foglalkozunk, a vallástudomány és az összehasonlító valláskutatás keretében. Természetesen más a helyzet, amikor a vallásnak önmagáról kell vallási és a kereszténységnek önmagáról kell keresztény állításokat tennie. Az utóbbi esetben nem „vallástudományi", hanem „teológiai" állításokról beszélhetünk. Vö. erről *Das Gefühl des Überweltlichen*. III. fejezet: „Religionskundliche und theologische Aussagen". Ismernünk kell ezt a különbséget, de e különbség következetes figyelembevétele egy ilyen írásban túlzott pedantéria volna.

A SZENT MINT JELENSÉG

Egy dolog pusztán hinni valami érzékfölöttiben, és más dolog azt át is élni, egy dolog csak fogalmakkal rendelkezni a szentről, és más dolog a szentet olyan módon érzékelni és észlelni, mint aminek hatása, ereje van, mint ami hatása révén jelenik meg. Az, hogy lehetséges a második eset is, hogy nemcsak a belső hang, a vallásos lelkiismeret, a szívben „halk és szelíd hangon szóló Lélek”, a sejtés és a vágyakozás tanúskodik a szentről, hanem rendkívüli történések, események, személyek révén találkozhatunk is a szenttel azáltal, hogy ő maga tettekben nyilatkozik meg; az tehát, hogy a Lélek belső kinyilatkoztatása mellett létezik az isteninek egy külső kinyilatkoztatása is: erről minden egyes vallás és általában a vallás alapvetően meg van győződve. Ezeket a tettekben történő megnyilatkozásokat, a szentnek ezeket a megjelenéseit, érezhető módon történő önkinyilatkoztatását nevezi a vallás nyelve „jelnek”. A legprimitívebb vallásoktól kezdve mindig az számított jelnek, ami alkalmas volt arra, hogy az emberben fölkeltse, kiváltsa és felszínre hozza a szent érzését; ilyenek mindazok a mozzanatok és körülmények, amelyekről korábban már szó volt: a félelmetes, a fenséges, a mérhetetlenül hatalmas, a feltűnő-megdöbbentő és különösen az érthetlentitokzatos – amelyből a portentum és a miraculum lett. De mindezek a körülmények, mint láthattuk, nem valódi értelemben vett jelek voltak, hanem csak alkalmak, okok a vallásos érzés számára, hogy önmagából kiváltsa önmagát, az ok pedig az volt, hogy mindezek a körülmények csupán hasonlítottak a szenthez. Ezeket a körülményeket úgy értelmezték, mintha ezek maguk volnának a szent valóságos megjelenései, ez pedig azzal magyarázható, hogy a szent kategóriáját összetévesztették valamivel, ami csak külsőleg felelt meg neki; ez azonban még nem valóságos „anamneszisz”, nem a ráismerés élménye volt, amikor a szentet magát ismerjük fel a saját megjelenésében. A fejlődés magasabb szintjén és a tiszta vallásos megítélés alapján

ezért vetik el ezeket a körülményeket, sőt teljesen vagy részben ki is rekesztik őket mint elégtelen vagy kifejezetten méltatlan körülményeket. – Létezik egy pontosan ezzel párhuzamos folyamat a megítélés másik területén, nevezetesen az ízlésben. Már a nyers ízlésben is ott moccan a szép valamiféle érzése vagy előérzete, amely egy bennünk a szépről a priori meglévő, homályos fogalomból fakad, máskülönben egyáltalán nem jöhetne létre. A még nyers ízlés azonban a szépnek ezt a homályos fogalmát eleinte szintén csak „felcserélve” alkalmazza – de a fogalom ekkor még nem valódi, tényleges anamnesziszből fakad –, és így szépnek tart olyan dolgokat, amelyek egyáltalán nem szépek. Az ilyen – még hamis – alkalmazás elve itt is a (tévesen) szépnek ítélt dolgok bizonyos tényezőin alapul, amelyek magának a szépnek a közelebbi vagy távolabbi analógiái. Amikor pedig már kialakult az ízlés, akkor erőteljes ellenszenvvel elveti azt, ami pusztán hasonlít a szépre, de nem szép, és képessé válik arra, hogy helyesen lásson és helyesen ítéljen, vagyis hogy azt a külső valamit tekintse szépnek, amiben *valóságosan* „megjelenik” az, amiről belső eszméje, pontosabban mércéje van.

A divináció képessége

Azt az esetleg meglevő képességet, hogy valaki egy jelenségben a szentet *igazán* felismeri és elismeri, *divinációnak* fogjuk nevezni. Van-e ilyen képesség, és ha van, miféle képesség ez?

A szupranaturalista elmélet számára a kérdés meglehetősen egyszerű. Itt a divináció – azaz valaminek a „jelként” való felismerése – azt jelenti, hogy az ember egy olyan folyamatra bukkan, amely nem „természetes”, vagyis nem magyarázható meg természeti törvényekkel. De mivel mégis bekövetkezik ez a folyamat – amelyre nem kerülhetne sor, ha nem volna oka, természetes oka pedig nincs –, azt mondják, hogy a folyamatnak minden bizonnyal természetfölötti oka van, melynek jele ez a folyamat. – A divinációnak és a „jelnek” ez az elmélete nem egyéb, mint tiszta elmélet, melyet szilárd fogalmakból építünk föl, és erőteljes, általános érvényű *bizonyítéknak* szánjuk. Erőteljesen racionalizáló elmélet ez. Az *értelmet*, a reflexió fogalmakban és bizonyítékokban megnyilvánuló képességét tekinti ugyanis a divináció képességének. A világfölöttit akarja *bizonyí-*

tani, és pedig pontosan olyan mereven és szigorúan, ahogy általában adatok alapján, logikusan bizonyítani szoktunk.

E nézet ellen szinte fölösleges is körülményesen fölhozni azt az érvet, hogy egyáltalán nem áll módunkban megállapítani, hogy egy folyamat nem természetes okokból indult ki, azaz ellentmond a természeti törvényeknek. A vallásos érzés maga tiltakozik az ellen, hogy ilyen módon megmerevítsék és materialissá tegyék azt, ami a vallásban a legtörékenyebb: ez pedig a találkozás Istennel, és magának Istennek a megtalálása. Ugyanis ha valahol ki van zárva a bizonyítékok kényszerítő ereje, az, hogy összetévezzék a logikai vagy a jogi eljárással, ha valahol elmélet és fogalom nélkül jelen van a szabad elismerés és a legbenső mélység legszabadabb rezdülésének belső vállalása, akkor éppen ott van ez így, ahol valaki saját magában vagy valami másban, a természetben vagy a történelemben észreveszi a szent működését. Nemcsak a „természettudomány” vagy a „metafizika”, hanem már maga az érett vallásos érzés is elveti az ilyen, a szentről szóló súlyos megfogalmazásokat, amelyek racionalizmusból fakadó racionalizmusról tanúskodnak, és nemcsak gátolják a valódi divinációt, hanem még meg is vádolják azzal, hogy rajongó, misztikus vagy romantikus. A valódi divinációnak semmi köze sincs a természet törvényeihez, és ahhoz, hogy létezik-e vagy hiányzik-e a kapcsolat a természeti törvényekkel. Egyáltalán nem tesz fel kérdést arra vonatkozóan, hogy milyen módon *jött létre* valami, legyen itt szó eseményről, személyről vagy dologról, hanem a jelentőségére kérdez rá, mégpedig arra, hogy a szent „jeléről” van-e szó.

A divináció képessége a hitépítő és a dogmatikus nyelvben a *testimonium spiritus sancti internum* (amely nem egyéb, mint annak elismerése, hogy az Írás szent) szép elnevezése mögött húzódik meg. Egyedül ez az elnevezés helyes, és semmiképp sem csak képletesen helyes, ha magát a divináció képességét is a divináció közvetítésével, azaz az örök igazság vallásos eszméi szerint fogjuk fel és ítéljük meg. Itt azonban – egyszerű lélektani kifejezéssel szólva – „képességről” beszélünk, és ezt pszichológiaiailag kell kifejtelnünk.

A divináció képességének teológiai felismerése és a szupranaturalizmussal és a racionalizmussal szembeni érvényre juttatása megszületett már Schleiermacher *Reden über die Religion* (1799) című könyvében, valamint Jakob Friedrich Fries sejtetem-

ről („Ahndung”) szóló tanában, és de Wette munkásságában – ő Schleiermacher kollégája és Fries tanítványa volt, s kiváltképp az isteninek a történelemben való divinációjával mint „a világ isteni irányításának sejtelmével” foglalkozott. Kiadásomban – Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*¹ –, a kötet végén, a XVII. skk. oldalon részletesen taglaltam Schleiermacher felfedezését, és *Kantisch–Fries’sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*² című könyvemben pontosabban bemutattam a „sejtelen” tanát, ahogyan azzal Friesnél és de Wetténél találkozunk. A kérdés további fejtegetése helyett ezért csak utalok itt erre a két írásra. E tan jellemzéséül csak röviden említtem a következő tényezőket.

Ami Schleiermacher szeme előtt lebegett, az tulajdonképpen annak a *kontemplációnak* (*elmélkedésnek*) a képessége, amellyel a természetben és a történelemben megnyilvánuló valóságot és nagy életteljességet elmélyülten szemlélni tudjuk. Ha tehát valamely lélek (*Gemüt*) odaadóan és elmélyülten megnyílik az „univerzumból” érkező benyomások előtt, képessé válik arra is – tanítja Schleiermacher –, hogy *szemléletekben* és *érzésekben* átéljen valamit, ami mintegy „szabad” többlet az empirikus valóság mellett, olyan többlet, amely nem ragadható meg akkor, ha a világot és a világ összefüggéseit *teoretikusan* akarjuk megismerni, ahogyan ezt a tudomány teszi, de amelyet az *intuíció* mégis fölöttébb reálisan megragadhat és átélhet, és amely olyan különálló intuíciókban ölt formát, amelyeket Schleiermacher „nézeteknek” (*Anschauungen*) nevez. Ezek a nézetek olyan megfogalmazható kijelentésekké és mondatokká formálódnak, amelyek hasonlítanak az elméleti kijelentésekre, de szabad és tisztán érzelmi jellegük határozottan megkülönbözteti azoktól. Inkább csak tapogatózó, értelmező és analogikus jellegűek, a szigorúan vett „tételszerű állításokban” nem alkalmazhatók és nem foglalkozhatók rendszerbe, valamint elméleti levezetésekben sem használhatók főtételekként. Analóg, nem adekvát természetűek, ám ezzel a megszorítással együtt kétségtelenül *igazak*, és ezért – annak ellenére, hogy Schleiermacher vonakodott e kifejezés használatától – mégis „ismereteknek” kellene neveznünk őket, persze olyan ismereteknek, amelyeknek a jellege intuitív-érzelmi és nem reflexiószerű. Tartalmuk pedig az, hogy az időben és az idő által fogunk fel valami örökérvényűt, ami a

dolgokon túlra utal, az empirikusban és az empirikussal kapcsolatban megragadjuk a dolgok empiria fölött álló alapját és értelmét. Ezek a vélekedések *föltételeznek* valami Titokzatos-Sejtelmest: jellemző, hogy alkalmasint maga Schleiermacher is használja a szemlélet (Anschauung) és az érzés (Gefühl) fő fogalmai mellett a „sejtés” (Ahnden) kifejezést, és határozottan bevonja a profétikus divinációt, és a „csoda”, pontosabban „a jel” vallásos értelemben vett megismerését is.

Amikor az érzéssel kapcsolatos fejtegetéseiben Schleiermacher kísérletet tesz arra, hogy példák segítségével tegye világossá tárgyát, többnyire olyan benyomásokat említ, amelyeket az általunk csak sejtett, magasabb rendű teloszról, a végső, titokzatos világ-célszerűségről alkotunk magunknak. Ebben a vonatkozásban teljesen egyetért Fries fejtegetéseivel, aki a sejtés (Ahndung) képességét kifejezetten úgy határozza meg, mint „a világ objektív teleológiája” divinációjának képességét; és de Wette később még határozottabban mondja ugyanezt. Ám ez a tényező, melynek voltaképpen racionálisnak kellene lennie, Schleiermachernál mégis határozottan az örök titokba, a világ alapjának *irracionalitásába* van ágyazva. Ez mutatkozik meg abban, hogy Schleiermachernál az élmény mindig csak tétován, teljesen soha ki nem elégítő módon nyílik meg az értelmezés számára, és az élmény akkor mozdul meg rendkívül erőteljesen, amikor az ilyen benyomásokat – a természet oldaláról – még Schleiermacher sem úgy tapasztalja meg, mint a világ racionális, értelmezhető és a célszerűség ideái alapján álló általános törvényszerűségét, hanem sokkal inkább úgy, mintha ezek rejtélyes „kivételek” volnának az általános törvényszerűség alól, s ezáltal a szóban forgó dolog olyan értelmére és értékére mutatnak rá, amelyet megértéssel nem közelíthetünk meg.³

Az a képesség, amelyet Schleiermacher itt feltételez, nyilvánvalóan rokona az „ítélőerőnek”, amelyet Kant a harmadik kritikájában elemez. Kant mint „esztétikai” ítélőerőt szembehelyezi ezt a „logikai” ítélőerővel, mégsem vonhatjuk le ebből azt a következtetést, hogy az „esztétikai” ítélőerő által hozott ítéletek *tartalmukat* tekintve szükségképpen – vagy kizárólag – az „ízlés” ítéletei. Ezzel az „esztétikai” predikátummal *először* csak általánosságban határolja el Kant az értelem mint a diszkurzív fogalmi gondolkodás és következtetés képességét az érzelmi ítéletalkotás képességétől, és mint az utóbbi jellemzőjét megem-

líti, hogy az – ellentétben a logikai ítélőerővel – nem érthetően tiszta, hanem „homályos” elvek alapján működik, fogalmi tételekben nem fejthető ki, hanem csak „érezhető”. A tiszta érzésből fakadó ítéletek ilyesfajta homályos elveit olykor még „kifejtetlen fogalmaknak” is nevezi, és ezen pontosan azt érti, mint a költő, amikor a következő szavakat írja:

Felkorbácsolsz sötét erőszakot,
Mi csodásan szunnyadt a szívben.

vagy

Amit az ember át se lát,
S nem gondolt soha,
A kebel labirintusát
Járja éjszaka.*

Ugyanakkor az ilyen, tiszta érzésből fakadó ítéletek nem kevésbé tarthatnak igényt az objektív érvényességre, mint a „logikai” ítélőerő ítéletei.

De ez történik – a bevett véleményekkel ellentétben – „ízlésítéleteinkben” is. Az ízlésítélet látszólag szubjektív, tisztán individuális jellege, amelyet a „De gustibus non est disputandum” maxima fejez ki, csak azáltal jöhet létre, hogy az ízlés különböző fejlettségének és érettségének szintjeit összevetjük egymással, azután vitatkozunk, egymás között megegyezésre jutni mégsem tudunk. De amilyen mértékben érettebbé és gyakorlottabbá válik az ízlés, olyan mértékben nő az ízlésítélet egybehangzó volta is. Sőt itt is lehetőség van arra, hogy magyarázzunk, hogy felvilágosítsunk, hogy egyre helyesebb felismerésekre jussunk, hogy meggyőzzünk és bizonyítsunk. Ugyanez a lehetőség fennáll minden olyan ítéletnél is, amely tisztán érzelmi benyomásokból fakad. Ebben az esetben is „magyarázhatunk”, „mások érzelmeire tudunk hatni” azzal, amit és ahogyan mi magunk érzünk, képezhetjük magunkat a valódi és igazi érzésre, és másokat is erre készíthetünk. És ezen a területen ez annak felel meg, amit a logikai bizonyítás területén észérvekkel és meggyőzéssel érünk el.

* N. Kiss Zsuzsa fordításai.

Schleiermacher nagy felfedezését két hiányosság gyengíti. Az egyik az, hogy látatlanban és naivan feltételezi, hogy a divinációnak ez a képessége általános. Ez a képesség még abban az értelemben sem általános, hogy szükségképpen feltételezhetnénk minden vallásos meggyőződésű embernél. Schleiermachernak teljesen igaza van abban, hogy ezt a képességet egyáltalán az értelmes lélek (Geist) képességei közé sorolja, sőt kifejezetten olyannak tekinti, mint az értelmes lélek legmélyebb és legsajátabb képességét, ez ugyanis ebben az értelemben valóban „általános-emberi” tényezőnek tekinthető, hiszen az embert így definiáljuk: „értelmes szellem (lélek)”. De ami általános-emberi, azzal semmiképp sem rendelkezik minden ember *in actu*, hanem igen gyakran csak úgy jelenik meg, mint egyes, kivételes emberek kiváló tehetsége és lehetősége. (Amikor Schleiermacher első beszédében⁴ „a közvetítő” személyéről és feladatáról beszél, kiválóan jellemzi ő maga is ezt a helyzetet.) A divináció *in actu* képességével csak a divinatórikus természetűek rendelkeznek; és a világfölötti benyomások befogadója és hordozója nem általában az ember, miként a racionalizmus véli, nem is az egymással kölcsönhatásban lévő, azonos fajtájú szubjektumok differenciálatlan tömege, miként a modern néplélektan gondolja, hanem mindig a kivételes, a „kiválasztott” egyén.⁵

Kérdés, hogy Schleiermacher maga, noha felfedezte a divinációt, tulajdonképpen divinatórikus természetű ember volt-e, mint ahogy első beszédében magáról állítja. Ezen adottság tekintetében abban a korban egy másik férfiú, nevezetesen Goethe, mindenképpen határozottan fölötte áll. Goethe életében jelentős szerepet játszik a divináció eleven gyakorlata: ennek sajátos kifejeződése a *démonikusról* alkotott véleménye, amelyet nagy nyomatékkal ad elő a *Költészet és valóság* 20. könyvében⁶ és az Eckermann-nal folytatott beszélgetésekben. Vessünk erre egy rövid pillantást.

A démoniról alkotott elképzelésének legsajátosabb vonása, hogy túlmutat minden „fogalmon”, túlmegy az „értelem és ész” határán, és ezért tulajdonképpen nem mondható ki, hanem „megfoghatatlan”:

„A démoni az, amit ésszel és értelemmel nem lehet feloldani. – Szívesen választja ki a kissé komor időket. Egy olyan világos, prózai városban, mint amilyen Berlin, aligha volna alkalma arra, hogy megjelenjék. – A költészetben van valami nagyon is démonikus,

mégpedig kiváltképp az öntudattalanban, amelyben mindennemű ész és értelem háttérbe szorul, s amelynek hatása ezért tesz aztán túl minden fogalmon.

Ugyanez áll a legnagyobb mértékben a zenére is, amely oly magasan helyezkedik el, hogy semmiféle *értelem* nem férközhetik hozzá, és olyan hatást áraszt magából, amely mindenben uralkodik, és amelyről senki sem képes *számot adni*. Ezért a vallásos kultusz sem nélkülözheti; egyike ama legfőbb eszközöknek, amelyekkel *csodás* hatást fejthetünk ki az emberekre.”

„Vajon nem jelentkezik-e a démoni az eseményekben is?” – kérdezi Eckermann.

„Hogyne, nagyon is – mondta Goethe –, mégpedig mindazokban, amelyeket nem vagyunk képesek ésszel és értelemmel feloldani. Egyáltalán, a legkülönbélebb módokon az egész természet megnyilatkozik, a láthatóban csakúgy, mint a láthatatlanban. Némely teremtmények teljességgel démonikus természetűek, némelyekben csak elemei hatnak.”⁷

Látjuk, hogyan térnek itt vissza a numinózusnak azok az elemei, amelyeket korábban megtaláltunk: a teljességgel irracionális, a fogalmilag felfoghatatlan, a titokzatos és a fascinans, a tremendum és az energicum. A numinózus visszhangja a „teremtményekben” Jóbra emlékeztet. Másrészt azonban Goethe intuíciója távolról sem éri el Jóbna a misztériummal kapcsolatos intuícióját, ugyanis azáltal, hogy a misztériumot – Jób könyvének figyelmeztetése ellenére – a racionálishoz, az értelemhez és az észhez, a fogalmakhoz, pontosabban az emberi célszerűség alkotta fogalmakhoz méri, Goethe számára az irracionális ellentmondásossá válik, amelyben keveredik az értelem és az értelmetlenség, a segítő és az ártalmas. Olykor közelebb viszi az irracionálist a *bölcsességhez* is, pl. amikor azt mondja:

...Schillerrel való megismerkedésemben mindenképpen valamiféle démonikus erő játszott közre; előbb vagy utóbb útjainknak találkozniuk kellett, de hogy éppen abban a korszakban találkoztunk, amikor énmögöttem ott volt az itáliai utazás, Schiller pedig kezdett belefáradni a filozófiai spekulációkba, ez jelentős és mindkettőnk számára rendkívül gyümölcsöző dolog volt.⁸

Az isteniről pedig éppenséggel ezt mondja (1831. febr. 18-án):

Életem során többször találkoztam ilyesmivel. És az ember eljut odáig, hogy az ilyen esetekben valamiféle magasabb befolyásban, valami démoniban kezd hinni, és ezt a démonit *imádja* anélkül, hogy akár csak kísérletet tenne arra, hogy pontosabban megmagyarázza. (Eckermann: *Gespräche mit Goethe*. II. rész. 1896. 132. p.)

A démoni mindenképpen és mindig „energia” és „mérhetetlen hatalom”, és olyan emberekben jut kifejezésre, akikben túlteng az erő:

- „Napóleon, mondtam, démonikus természetű lehetett.”
- „De mennyire – mondta Goethe –, a legnagyobb mértékben, olyanira, mint szinte senki más. Az elhunyt nagyherceg is démonikus természetű volt, telve határtalan tetterővel és nyugtalansággal...”
- „Mefisztónak is vannak démonikus vonásai?”
- „Nincsenek, ..., Mefisztó túlságosan negatív lény. A démonikus viszont ízig-vérig a pozitív *tetterőben* nyilvánul meg.”⁹

Az ilyen numinózus személyekről szerzett benyomásáról szól Goethe még részletesebben a *Költészet és valóságban*, és itt különösen előtérbe kerül az általunk „tremendum”-nak nevezett elem, mint ami egyszerre „félelmetes” és „hatalmas”:

Mindennél *félelmetesebb* azonban ez a démoni erő, ha egy *emberben* túlsúlyba kerülve lép előtérbe. [...] Nem mindig a legkiválóbb elmék vagy tehetségek ezek, és szívjóságot ritkán taláni bennök¹⁰; de hihetetlen erőt árasztanak, hatalmuk van minden teremtményen, sőt még az elemek fölött is, és ki tudja, meddig terjedhet ez a hatalom?¹¹

Korábbi fejtegetéseinkre, arra, hogy az irracionális a paradoxig és az antinomikusig fokozódik, emlékeztet az ellentétek láncolata a *Költészet és valóságban*, a 694–696. oldalon, amikor Goethe érzékeltetni próbálja, hogy a démoni hatásban milyen módon jut kifejezésre az irracionális:

...ami csak *ellentmondásokban* nyilvánul meg, és ezért nem foglalható semmiféle fogalomba, még kevésbé szóba. Nem isteni, mert esztelennek látszik; nem is emberi, mert nem értelmes; nem ördögi, mert jótékony, nem angyali, mert gyakorta kárörvendő. A véletlennel rokon, mert nem következetes; de a gondviseléshez is hasonlatos, mert összefüggésre vall. Mindaz, amit mi korlátnak érzünk, ezen erő számára áthatolható; látszólag önkényesen gazdálkodik létünk

kényszerű kategóriáival, összehúzza az időt, kiterjeszti a teret. Csupán a lehetetlenben tetszeleg, a lehetségest megvetően taszítja el.

[...]

Az említett démoni erő minden testben és testetlenben megnyilvánulhat, állatoknál is rendkívül érdekesen érvényesül,¹² de legelsősorban mégis az emberrel függ össze csodálatos utakon-módokon, s az erkölcsi világrenddel ha nem is éppen szemben álló, de azt keresztező hatalmat alkot, elannyira, hogy az egyiket ontoknak, a másikat mejjéknek nevezhetjük.¹³

Aligha fejezhető ki ennél szemléletesebben, hogy valaki átélte a numinózus divinációját, ami elborzasztó, igen erős érzelmi benyomással járt, és nyilvánvalóan nem csak egyszer, hanem ismételten és szinte rutinszerűen. Ez azonban olyan divináció, amely a numinózust nem úgy ragadja meg, mint ahogyan a próféta teszi, és nem is úgy, mint Jób, aki az irracionálist és a titokzatost a legmélyebb *értékként* és szent *öntörvényként* éli át és dicsőíti, hanem egy olyan lélek (Gemüt) éli meg a numinózust, amely ezekhez a mélységekhez mégsem volt elég mély, és ezért benne az élet dallamának irracionális ellenpontja csak zavaros hangzást hozhatott létre, meghatározhatatlan, ám érezhetően valódi *harmóniát* azonban nem. Valódi divináció ez, de a „pogány” Goethe divinációja – mint ahogy olykor szívesen tartotta és nevezte is magát „pogánynak”. Ez a divináció valójában csak egy előfokot, a démoni szintjét éri el, az isteni és a szent szintjét nem. Igen érzékletesen jelenik meg itt a démoninak az a fajtája, amely – mint olyan – egy magasabb kultúrájú lélek (Gemüt) életében csak zavaró reflexekkel mutatkozhat meg, és ezek a reflexek inkább vakítanak, mintsem világosságot hoznak vagy melegítenek. Goethe nem tudta összhangba hozni az isteniről alkotott saját, magasabb szintű fogalmait a démoniról szerzett élményeivel, és amikor Eckermann erre tereli a beszélgetést, a költő kitérő választ ad:

– „Úgy tűnik – mondtam kísérletképp – az isteniről alkotott eszmével nem fér össze az a hatóerő, amit démoninak nevezünk.”

– „Kedves gyermekem – mondta Goethe – mit tudunk mi az isteni eszméjéről, és mit mondhatnak ki szűkös foglmaink a legmagasabbrendű lényről! Ha mint egy török, száz névvel akarnám is illetni, akkor sem mennék sokra, és ama határtalan tulajdonságokhoz képest még mindig mit sem sikerült volna kimondanom.”¹⁴

Eltekintve ettől a sokkal alacsonyabb szinttől, mégis igen pontosan megtaláljuk nála azt, amire Schleiermacher gondolt: „nézeteket és érzéseket”, a természetnek és a történelemnek, ha nem is isteni, de numinózus valóságáról, s ezeket a „nézeteket és érzéseket” egy divinatorikus természet élte át a lehető legelevelebb módon. Ez a divináció valóban úgy valósul itt meg, ahogyan korábban vázoltuk, vagyis valamiféle teljesen meghatározhatatlan elv szerint. Hiába sorol fel ugyanis Goethe megannyi példát: arról semmit sem tud mondani, hogy tulajdonképpen mi a démoni, mi teszi számára érezhetővé a démonit, és miről ismeri fel ismét, amikor ennyire színesen és önmagának is ellentmondó formákban jelenik meg. Nyilvánvaló, hogy ilyenkor a „puszta érzésre”, vagyis egy *homályos* a priori elvre bízza magát.

JEGYZETEK

¹ Ötödik kiadás. Göttingen, 1926, Vandenhoeck u. Ruprecht.

² Második kiadás. Tübingen, 1921, J. C. B. Mohr.

³ Vö. i. h. 53. p.

⁴ Vö. *Reden über die Religion* (saját kiadásomban). 3. p.

⁵ Vö. Goethe: *Sämtliche Werke*. 52. kötet. Cotta, 124. skk. és Eckermann: *Gespräche mit Goethe*. (Kiadta A. v. d. Linden.) II. rész. 1896, 140. skk. – Vö. még Eugen Wolfnak a 82. oldalon említett írásával.

⁶ Vö. Goethe, J. W.: *Költészet és valóság*. Budapest, 1982, valamint Eckermann: *Gespräche mit Goethe*. (Kiadta A. v. d. Linden.) II. rész. 1896, 144. skk. – Vö. Eugen Wolfnak a 82. oldalon említett írásával.

⁷ Eckermann, Johann Peter: *Beszélgetések Goethével*. Budapest, 1973, 521–524. p. Györffy Miklós fordítása.

⁸ Uo. 395. p.

⁹ Uo. 521. p.

¹⁰ Vagyis csak numinózus, nem „szent” emberek.

¹¹ Goethe: *Költészet és valóság*. Budapest, 1982, Európa, 696. p. Szöllősy Klára fordítása – kiemelések R. Ottótól.

¹² Vö. a vízilóval Jób könyvében.

¹³ Goethe, J. W.: *Költészet és valóság*. Budapest, 1982, Európa, 694–696. p. Szöllősy Klára fordítása – kiemelések R. Ottótól. [Az idézet vége az eredeti, német szöveg szerint: „...dass man die eine für den Zettel, die andere für den Einschlag könnte gelten lassen.” Itt tehát világosan egy céduláról – ill. az azt tartalmazó borítékról – van szó; ez a magyar fordításban elvész. (A ford. megjegyzése.)]

¹⁴ Eckermann, Johann Peter: *Beszélgetések Goethével*. Budapest, 1973, 524–525. p. Györffy Miklós fordítása.

DIVINÁCIÓ AZ ŐSKERESZTÉNYSÉGBEN

Korábban Schleiermacher divinációról szóló tanításának egyik hiányosságáról beszéltünk. A másik hiányossága ennek a tanításnak az, hogy Schleiermacher igen élénken és szemléletesen mutatja ugyan be a divinációt a világhoz és a történelemhez viszonyítva, de csak jelzésekkel, a részletezést mellőzve és nem egyértelműen mutat rá arra, ami a divináció legmértöbb és legkedvezőbb tárgya: ez pedig a vallás története, különösen pedig a bibliai vallások története, és ennek legfőbb tárgya, maga a kereszténység. Igaz ugyan, hogy zárszavában Schleiermacher nyomatékosan és jelentőségteljesen foglalkozik a kereszténységgel és Krisztussal, ám itt Krisztus mégiscsak a divináció alanya, nem pedig tulajdonképpeni tárgya. És mondhatjuk, hogy tulajdonképpen ugyanez a helyzet Schleiermacher későbbi *Glaubenslehréjében* is. Krisztus jelentősége lényegében véve itt is véget ér azzal, hogy „befogad minket istentudatának erejébe és üdvösségébe”: értékes gondolat ez, ám mégsem mérhető Krisztus legfőbb értelméhez, ahhoz, amit joggal tulajdonít Krisztusnak a saját közössége: nevezetesen azt, hogy ő maga „a megjelent szentség”, vagyis ő az, akinek a létében és életében spontán módon „szemléljük és érzékeljük” az istenség kinyilatkoztató működését. A keresztény ember számára ugyanis az a kérdés a fontos, hogy létrejön-e Krisztus személyével és életművével kapcsolatban a divináció, hogy a jelenségben közvetlenül és direkt módon jelenik-e meg a szent, hogy kialakul-e a szent mint „szemlélet és érzés”, vagyis hogy a benne (Krisztusban) rejlő szentséget átélhetjük-e önállóan, és így őt tekinthetjük-e a szent valóságos kinyilatkoztatásának.

Ebben a vonatkozásban nyilvánvalóan semmiféle eredményt sem hozhatnak a Jézus „öntudatával” foglalkozó, gyötrelmes és alapjában véve képtelen vizsgálódások, amelyekkel oly sokszor próbálkoztak már. Ezek a kutatások már csak azért sem lehetnek eredményesek, mert az evangéliumi beszámolók tartalmi köz-

lései sem nem elegendők, sem nem alkalmasak erre. Jézus igehirdetésének és közléseinek tartalma az „Ország”, annak üdvössége és igazságossága, nem pedig ő saját maga. És az „evangelium” a szó első és közvetlen értelmében: „az Országról szóló üzenet”, Isten országának evangéliuma. Ami Jézus beszédeiben önmagára vonatkozik, az csak alkalmi jellegű. De ha nem volnának is esetlegesesek, sőt ha találnánk is Jézusnál valamiféle önmagára vonatkozó elméletet, az mit bizonyítana? Vallási rajongók gyakran tettek súlyos kijelentéseket önmagukról, mégpedig sokszor kétségtelenül abban a hitben, hogy helyesen cselekszenek. És mégis, a próféciáknak éppen az ilyen, formájukat tekintve önmagukra vonatkozó kijelentései függenek minden korban legerősebben a korról alkotott elképzelésektől, a környezettől, annak mitológiai és dogmatikai eszközeitől, és ha a próféta, az ihletett személy vagy a mester ezeket a kijelentéseket önmagára alkalmazza, az rendszerint csak küldetéstudatának, és egyúttal fölényének, valamint a hit és az engedelmesség iránti igényének a bizonyítéka: mindezek eleve magától értetődőek, ha egy ember belső elhivatottságból lép színre. Jézus önmagára vonatkozó állításaiból pedig éppen az *nem* következne, amiről mi itt beszélünk: egy ilyen állítás bizonyára fölkelthetné a tekintélyen alapuló hitet, de nem hozhatná létre azt az élményt, azt a spontán *felismerést* és *elismerést*, amely a következő kijelentésben fogalmazódik meg: „Immár *mi* magunk is *felismertük*, hogy Te vagy a Krisztus.”

Abban, hogy Krisztust a saját első közössége ebben a spontán, egyéni, legalábbis vélt divinációban részesítette, semmiképp sem kételkedhetünk. Enélkül egyáltalán meg sem érthetnénk a gyülekezet létrejöttét. A pusztai igehirdetés, valakinek az önmagára vonatkozó, pusztán tekintélyen alapuló kijelentései nem hoznak létre olyan szilárd bizonyosságot, olyan erős impulzusokat, olyan erős önbizalmat, mint amilyenre szükség volt a keresztény közösség létrejöttéhez, és ezek jól felismerhetők, mint e közösség lényegi vonásai.

Csak akkor nem látjuk ezt, ha egyoldalúan, csakis filológiai eszközökkel és rekonstrukciókkal, valamint mai, naivitását vesztett kultúránk és szellemiségünk eltompult érzelmeivel és érzelmi képességével próbáljuk megközelíteni a keresztény közösség keletkezésének jelenségét. Hasznos volna, ha ezek az eszközök és módszerek kiegészülnének azzal a próbálkozással.

is, hogy élő, még ma is föllelhető példák segítségével szerezzünk konkrét képet arról, hogyan jönnek létre eredeti és valódi vallási kisközösségek és gyülekezetek. Ehhez olyan helyeket és alkalmakat kellene keresnünk, ahol a vallás még ma is eredeti-ösztönös, naiv indítékokból és ösztönökből táplálkozva él. Az iszlám és az indiai világ távoli sarkaiban bizonyára még ma is tanulmányozhatnánk ezt. Mogador és Marrakes terein és utcáin talán még ma is láthatunk olyan jeleneteket, amelyek sajátos módon hasonlítanak azokra, amelyekről a szinoptikus evangéliumok szólnak. Alkalmanként megjelenik egy „szent” – többnyire nagyon csodás – aki körül összegyűlik a nép, hogy szavait hallja, csodáit lássa, megfigyelje életét és tevékenységét. Lazább és szorosabb körök alakulnak híveiből, „logiák”, elbeszélések, legendák keletkeznek körülötte.¹ Testvéri közösségek jönnek létre, vagy már létező közösségek bővülnek tovább. A középpont azonban mindig ez az ember, egy élő „szent”, és a mozgalmat mindig személyes lényének és hatásának numinózus jellege és ereje viszi előre. Szakértők állítják, hogy ezeknek a „szenteknek” kilencvennyolc százaléka csaló. Nos, akkor két százalékuk nem az: bámulatosan magas százalék ez egy olyan dolognál, amely ennyire csábít a csalásra, és ennyire megkönnyíti azt. És ezekből a maradék százalékokból igen komoly tanulságokat vonhatunk le magára a jelenségre nézve. Mert a saját környezete számára a „szent” és a próféta is több, mint „pszilosz anthróposz”. Titokzatos csodalény, aki valamiképp a dolgok magasabb rendjébe tartozik, a numen mellé sorolandó. Nem ő tanítja magáról, hogy ő ilyen, hanem mint ilyent tapasztalják meg. És vallási közösségek csak ilyen élményekből jönnek létre; ezek az élmények lehetnek nyerek és igen gyakran öncsalások is, de mindenképpen elég erősek és mélyek.

Végtelenül szegényesek ezek az analógiák, és igen távol állnak attól, ami egykor Palesztnában történt. De ha ezekre is csak azáltal kerülhetett sor, hogy egyes személyiségeket valóságosan vagy látszólag úgy tapasztaltak meg, mint magát a szentet, mennyivel többnek kellett ott történnie. Hogy erről volt szó, azt az első közösség közvetlenül tapasztalható belső tartása és meggyőződése tanúsítja – fény derül erre a kevés iratból, amely tőlük fennmaradt. És a Jézusról alkotott szinoptikus kép egyes apró vonásai még nyomatékosabban és részleteiben is igazolják ezt. Ide sorolható például a már korábban említett elbeszélés

Péter csodálatos halfogásáról és a kapernaumi századosról, amelyek a szent megtapasztalásával kapcsolatos spontán érzelmi reflexekre utalnak. S mindennek előtt ide tartozik a következő leírás (Mk 10,32):

καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐθαμβοῦντο.

Οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.*

Ez a hely – éppoly egyszerűen, mint amilyen erőteljesen – tükrözi azt a numinózus benyomást, amely közvetlenül áradt ebből az emberből, és semmiféle lélekábrázoló művészet nem fejezhetné ki ezt megragadóbban, mint ezek a mesterien találó szavak. Amit később János evangéliumában olvashatunk (20, 28), mintha egy sasszárnyra kapott kor kifejeződése volna, amely már távol áll az első élmény egyszerűségétől, és ezért kedvesebb lesz nekünk Márk 10,32, mert itt az érzés még minden formulát kerül. Ugyanakkor itt találhatunk rá a későbbi túlzások valódi gyökereire. Az ehhez hasonló utalások az evangéliumi elbeszélésekben úgyszólván mellékesek: az elbeszélőt magát aligha érdeklik, számára csak a csodáról szóló tudósítás a fontos. De annál érdekesebbek a mi számunkra. És milyen sok hasonló élmény lehetett még mögöttük, amelyeknek az emléke elenyészett, mert velük kapcsolatban nem lehetett csodáról beszélni, s amúgy is magától értetődőnek találta őket az elbeszélő. – Ide tartozik továbbá az a hit, hogy Jézus a démoni fölött áll, valamint az, hogy azonnal megkezdődött a legendák kialakulása. Ide sorolható még az is, hogy Jézust a saját rokonai „megszállottnak” tartják: ezzel önkéntelenül elismerik „numinózus” hatását. És egészen határozottan ide tartozik az a spontán erővel feltörő, mély benyomáshoz hasonló, nem tanok révén, hanem egy élmény során elnyert hit, hogy ő „a Messiás”, e kör számára ő az abszolút numinózus lény. Az *élményszerűség* igen szemléletesen kiderül abból, ahogyan Péter először vallja Jézust Messiásnak, és abból, ahogyan erre Jézus válaszol:

...nem test és vér jelentette ezt neked, hanem az én mennyei Atyám.
(Mt 16,17)

* [„Mikor pedig felfelé mentek a Jeruzsálembe vezető úton,] Jézus előttük haladt. Akik vele voltak, álmélkodtak, akik pedig mégis követték, féltek.”

Jézus maga is elcsodálkozik ezen a hitvalláson: bizonyíték ez arra, hogy Péter felismerése nem tekintélyi alapon megtanult ismeret volt, hanem *felfedezés*, amely egy benyomásból keletkezett – abból a benyomásból, amely itt találkozott a lélek mélyéről érkezett tanúsággal, ahol nem a test és a vér tanít, nem is az „Ige”, hanem „az én mennyei Atyám”, mégpedig közvetítők nélkül.

Az utóbbira ugyanis mindenképpen szükség van. Ha hiányzik ez a belülről fakadó tanúságtétel, akkor minden benyomás hatástalan, vagy inkább: tanúságtétel nélkül nem jöhet létre valóságos „benyomás”. Ezért elégtelenek a Krisztus által kiváltott benyomásról szóló tanítások, ha nem veszik figyelembe ezt a második tényezőt – amely valójában nem más, mint a szent átéléséhez szükséges hajlam, nevezetesen a szentnek a lélekben meglévő kategóriája –, amely maga is homályos a priori megismerés. A „benyomás” feltételez valamit, amire benyomást lehet tenni. Az emberi lélek (Gemüt) azonban nem ilyen, ha önmagában véve csak egy „üres viasztáblának” tartjuk. Az itt használt értelemben ugyanis a benyomás nem pusztán „impresszió”, amelyet a szenzualisták tanítása szerint az érzékelés hagy maga után a lélekben, saját lenyomataként. Valakiről benyomást szerezni – ez itt inkább azt jelenti, hogy felismerjük és elismerjük az illető sajátos *jelentőségét*, mely magával ragad minket, és mi meghajlunk előtte. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha a megismerés, a megértés és az értékelés elemével mi magunk közeledünk hozzá „belülről, lélek szerint”. Schleiermacher mondja, hogy a „kinyilatkoztatáshoz” tartozik a fogékony „sejtelem”. A zenét csak az érti meg, aki muzikális, csak ő érti meg a zenei „benyomást”. És a valóságos benyomás minden sajátos osztályához a *kongenialitás* sajátos és különös osztálya tartozik, s ez utóbbi rokon azzal, ami benyomást tesz valakire. Csak az érti meg az ígét – mondja valahol Luther –, aki „verbo conformis”. Vagy: „Nemo audit verbum nisi spiritu intus docente.” Vagy ahogy Augustinus mondja a *Vallomásokban* (X. könyv, VI. fejezet):

...csupán azok értik, akik kívülről zengő szavait egybevetik bévül az igazsággal.²

¹ Bámulatra méltó, hogy az evangéliumkritika fő kérdését, a *logia*-gyűjtemény keletkezését nem ebben a ma még élő környezetben tanulmányozzák. És még bámulatosabb, hogy nem kezdték már régen tanulmányozni az *apophthegmata tón paterónból*, Mohamed *hadiszából*, vagy a ferences legendából származó, pontosan ennek megfelelő milióból eredő *logialáncolatokat*. Vagy akár a Ráma-Krisna *logiagyűjteményét*, az ugyanis napjainkban, a szemünk láttára jött létre. Vagy George Fox, vagy akár Cyprien Vignes környezetét.

² Augustinus: *Vallomások*. Budapest, 1987, 286. p. (Városi István fordítása.) Ez egyúttal a „megítélés” képessége is, amelyről a 191–192. oldalon szólnak.

DIVINÁCIÓ NAPJAINK KERESZTÉNYSÉGÉBEN

Annál a kérdésnél, hogy a keresztény ösgyülekezet átélte-e és átélhette-e Krisztusban a szentet, fontosabb az a másik kérdés, hogy mi is képesek vagyunk-e erre, vagyis hogy van-e számunkra kinyilatkoztató értéke és ereje annak a képnek, ami Krisztus művéről, életéről, tevékenységéről a közösségben és a közösség által ránk hagyományozódott, vagy pedig csak az első közösség örökségéből élünk, csak tekintély és idegen tanúság alapján hiszünk. A kérdés megválaszolása teljesen reménytelen volna, ha nem alakulhatna ki bennünk is belülről az a megsejtő megértés és értelmezés, a Léleknek az a tanúsága, amely csak annak alapján lehetséges, hogy a mi lelkünkben is megtalálható a hajlam a szent kategóriájának átélésére. Ha enélkül már akkoriban sem volt lehetséges, hogy megértsék a közvetlenül jelenvaló Krisztust és benyomást szerezzenek róla, akkor hogyan tehetne képessé erre valamiféle közvetett hagyomány? Egészen más azonban a helyzet, ha ezt a hajlamot feltételezhetjük. Ebben az esetben nem okoz nehézséget a töredékesség, a többszörös bizonytalanság, a keveredés a legendászerű elemekkel, és nem okoz gondot az sem, hogy az elbeszéléseket „hellenisztikus” réteg fedi. Mert a lélek ismeri, ami a Lélektől való.

Hogy ez a belső princípium – melyet vallási fogalmak szerint az „együtt tanúskodó Léleknek” nevezhetünk – ilyen segítő, értelmező, megsejtő hatást fejt ki, azt igen tanulságosan szemléltették nekem egy érzékeny misszionárius közlései, aki távoli területen folytatott térítő tevékenységet. Elmondta, hogy újra meg újra elcsodálkozott azon, hogy miképpen tudják a bennszülöttek olykor bámulatosan mélyen és bensőségesen felfogni az Ige hirdetését, amely egy nehéz, idegen nyelven mindig csak jelzésszerűen lehetséges, és amely kénytelen teljesen idegenszerű fogalmakat használni. A legjobb szolgálatot ilyenkor is mindig a hallgató szívéből fakadó, megsejtő megértés teszi. Ez, és kétségtelenül csak ez adja a kezünkbe a kulcsot Pál problémájá-

nak megértéséhez. Pál – mint a keresztény gyülekezet üldözője – csak szilánkokat, töredékeket és torzképeket szerezhette Krisztusnak és evangéliumának lényegéről és jelentéséről. De az őt belülről megragadó Lélek rákényszerítette azt a felismerést, amelynek a Damaszkusz felé vezető úton megadta magát, és ez a Lélek megtanította őt a Krisztus-jelenség megértésére, és ezért Wellhausenhoz hasonlóan el kell ismernünk, hogy alapján véve senki sem *értette meg* olyan teljesen és olyan mélyen Krisztust, mint éppen Pál apostol.

Hogy megtapasztalhassuk a szentet Krisztusban és Krisztussal kapcsolatban, és hogy ez hitünk támasza legyen: ennek első és magától értetődő feltétele az, hogy közvetlenül érthető és értékében átélhető legyen számunkra Krisztus legelső és legközvetlenebb műve, és hogy azután ebből közvetlenül kialakuljon bennünk az ő „szentségéről” szerzhető benyomás. Úgy tűnik azonban, hogy itt egy olyan problémába ütközünk, amely, ha nem tudnánk megoldani, eleve rövidre zárná az egész kérdést; a kérdés pedig így hangzik: vajon az, amit mi ma Krisztusban és a kereszténységben birtokolni vélünk, egyáltalán és alapvetően ugyanaz-e még, mint amit Krisztus tulajdonképpen közölni akart és véghez akart vinni, és amit az ő első gyülekezete az ő műveként tapasztalt. A kérdés azonos azzal, hogy valóban van-e a kereszténységnek saját „princípiuma”, amely a történelem során alakulhat ugyan, de lényegét tekintve önmagával azonos marad, és így a mai kereszténység és az első tanítványok hite egymással összemérhető és lényegileg azonos.

Vajon mondhatjuk-e, hogy a kereszténység egyáltalán és szigorú értelemben „Jézus”-ság? Vagyis mondhatjuk-e, hogy: az a vallás, amelyet ma mint kereszténységet ismerünk, és amely a maga sajátos hitbéli és érzelmi tartalmaival együtt, történeti valóságként jelen van, amely eltér más vallásoktól és összemérhető azokkal, amely az emberi lelket és lelkiismeretet felemeli, megmozgatja, vádolja vagy üdvözíti, vonzza vagy taszítja, lényegét tekintve még mindig az az „egyszerű”, szerény vallás és vallásosság, amelyet Jézus maga hívott életre és alapított tanítványainak kicsiny, izgatott seregében, a világ Galileának nevezett csücskében? – Bizonyára elismeri mindenki, hogy azóta igen sokat változott a színe és a formája, továbbá hogy hatalmas átalakulásokon ment át. Vajon ennek a vallásnak a jelenségeiben tartósan lényegi jelenség-e az egymásutániség, van-e benne egy

azonos „elv”, amely mindig képes volt fejlődni, mégis mindig azonos maradt önmagával? Fejlődésről van-e szó, vagy átváltozásról, megváltozásról, teljesen idegen elemek beolvadásáról, amit azután egyesek mint torzulást helytelenítenek, mások örövendetes gazdagodásként csodálnak, és megint mások egyszerű történeti tényként tudomásul vesznek?

A kereszténység, ahogyan ma – mint nagy, ténylegesen létező „világvallás” – előttünk áll, igénye és ígérete szerint a szó legvalódibb és első értelmében „megváltó vallás”. A kereszténység jellegzetes tartalmai napjainkban: az üdvösség és az üdvösség túláradása, a „világtól” való felszabadulás, továbbá a világ, a világhoz kötött létezés, sőt általában a teremtménység meghaladása, az Istentől való távolság és az Istennel szemben érzett ellenségesség legyőzése, megváltás a bűn szolgaságától és terhétől, megbékélés és kiengesztelődés, ezáltal kegyelem és kegyelemtan, Lélek és a Lélek közlése, újjászületés és új teremtés: mindeme tartalmak közösek benne, annak ellenére, hogy sokféleképpen megoszlik egyházak, felekezetek és szekták között. A kereszténységet e tartalmak által jellemezhetjük a legélesebben és a leghatározottabban mint teljességgel „megváltó vallást”, és ebben a tekintetben teljes mértékben összevethetjük a nagy keleti vallásokkal, amelyekben dualisztikus módon szemben áll az üdvösség és a kárhozat; s a kereszténység azzal az igénnyel lép fel, hogy a megváltás szükségességének és az üdvösség ajándékának vonatkozásában nem szorul a keleti vallások mögé, hanem mind e fogalmak fontossága, mind pedig e fogalmak minőségi tartalma tekintetében fölöttük áll. Kétségtelen, hogy ezekben a mozzanatokban rejlik a mai kereszténység „elve” és lényege. Csak az a kérdés, hogy ezek a nagy fontosságú lelki tartalmak valóban már „elvként” jelentek-e meg amaz egyszerű Jézus-vallásban is, amelynek megalapítását Krisztus első és közvetlen művének kell tekintenünk.

Erre a kérdésre a válaszuk: igen, noha csak úgy, hogy egyúttal utalunk az Isten országáról szóló példázatra, amely pontosan ugyanilyen jól illik a kereszténység elvére is – a mustármagról és az abból kinőtt fáról szóló példázatra gondolunk. Ez a példázat a változásra utal, a fa ugyanis nem ugyanaz, mint a mag. A változás azonban nem átváltozás, hanem átmenet a potencia állapotából az aktus állapotába, s ez valódi fejlődés, nem „transzmutáció” vagy „epigenesizis”. Ezért mondjuk:

a Jézus-vallásból nem fokozatosan lesz megváltás-vallás, hanem eleve, megjelenésének első pillanatától kezdve az, mégpedig a szó legszélsőségebb értelmében, annak ellenére, hogy jószereivel hiányoznak még ehhez a későbbi terminusok, ám e vallás mégis egészen nyilvánvalóan megváltás-vallás. Ha megkíséréljük a lehető legnagyobb történeti józansággal és a lehető legnagyobb fokú egyszerűséggel meghatározni Jézus igehirdetésének tulajdonképpen jellegzetességét, két alapvető tényezőre bukkanunk: 1. Isten országának hirdetése kezdettől fogva és eleve Jézus üzenetének alapvető értelme, nem pedig annak kísérőeleme. 2. Jézus evangéliumát a farizeizmus elleni reakció jellemzi, és ehhez kapcsolódik egy olyan kegyesség eszménye, amelyet a gyermeki hangulat és gyermeki érzület hat át a bűnbocsánat alapján. Ezzel a kettővel azonban elvileg minden adva van, ami később, a kereszténység „megváltó-jellegében”, a kegyelemről, a kiválasztottságról, a Lélekről és a Lélek általi megújulásról a kereszténység specifikus tanításaiban kibontakozik. És ezeket a dolgokat átélte és csírájában birtokolta már a tanítványok első köre is. – Világítsuk meg ezt pontosabban.

„Megváltó vallásról” beszélni tulajdonképpen pleonazmus, legalábbis akkor, ha a vallás fejlettebb formáit tartjuk szem előtt. Ugyanis minden magasabban fejlett vallás – amely önállóvá vált, és elszakadt az állami vagy egyéni, de mindenképpen világi boldogulásnak a vallás szempontjából heteronóm vonatkozásaitól – kifejleszt magában olyan sajátos, magasztos beteljesülés-ideálokat, amelyeket az általánosan használatos kifejezéssel „üdvösségnek” nevezhetünk. Az „üdvösségnek” erre a formájára irányul egyre erősebben és egyre tudatosabban az indiai vallások fejlődése, az Upanisadok teopantizmusának istenítő eszméitől kezdve egészen addig a (csak látszólag negatív) üdvösségig, amelyet a buddhista nirvána kínál. „Üdvösség” a céljuk azoknak a sajátos, úgynevezett megváltó vallásoknak is, amelyek időszámításunk kezdete táján Egyiptomból, Szíriából, Elő-Ázsiából indulva szivárogtak be az akkor ismert népek életébe. Nyilvánvaló továbbá az összehasonlítás jóvoltából élesebbé vált szem számára, hogy a végső remény formájában a perzsa vallásban is ugyanaz az „üdvösségre” törekvő vallási szándék jelenik meg, mint a moksa vagy a nirvána utáni vágy esetében. „Üdvösség”-vágy és -élmény az iszlám is, mégpedig nemcsak mint „remény”, vagyis a paradicsomi élvezetek utáni

vágy: inkább azt mondhatjuk, hogy az iszlámban a legfontosabb maga az iszlám, az önátadás Allahnak, ami nemcsak azt jelenti, hogy akaratumkat alávetjük az ő akaratának, hanem egyúttal azt is, hogy arra vágyunk és törekszünk, hogy Allah betöltsön bennünket, és az önátadás mint olyan – „üdvösség”, amelyet, mint valamiféle ittasságot, el lehet érni és élvezni lehet, és ennek fokozásával kifejezetten az üdvösség misztikus kábulatáig juthatunk el.

Ami pedig ily módon minden magasabb rendű vallás alapvető vonása, az összetéveszthetetlenül, a lehető legerősebben és egyúttal minőségileg tökéletesebben jelenik meg a kereszténységnek az Isten országába vetett hitében, erre irányuló vágyában, és ennek öröklésében. Ugyanakkor közömbös, hogy ennek az eszménynek a megvalósulásai egykor Izráelben tisztán politikai jellegűek voltak-e, és csak fokozatosan hagyták el a valóság talaját, míg végül a szellemi magasztosság szintjére emelkedtek, vagy már keletkezésükben is eleve szerepet játszottak a voltaképpeni vallási motívumok. Azok az anyagok ugyanis, amelyeket a vallási ösztön magában foglal, eleinte igen gyakran földi-világi jellegűek. Ilyen az eszkatologikus vágyakozás nyugtalan-sága, vagyis azé a vágyakozásé, amely a végső és végleges üdvösségre irányul, s ez mindig előrehajtó jellegű, eloldódás és elemelkedés a kezdetektől: éppen ezek a jellegzetes megnyilvánulások teszik nyilvánvalóvá belső lényegét, amely nem más, mint valódi törekvés a *megváltásra*, és egy megsejtett, túlcsoorduló, „egészen más” jó megsejtése és megelőlegezése, amely mint „üdvösség” összevethető az üdvösségnek azokkal a javaival, amelyekre más vallások törekszenek, és egyúttal fölötte is áll azoknak – mégpedig olyannyira fölötte áll, hogy az ebben az országban megtalált úr, aki ennek az országnak az Ura, minőségileg magasabban áll, mint Brahma, Visnu, Ormuzd, Allah, és fölötte áll annak az abszolútumnak is, amit így nirvánának, kaivaljamnak, taónak vagy bármiféle másnak nevezünk. Az evangélium alapja a megváltás, amelyet Isten egykor véghezvitt, és az ember ezt most megtapasztalja. Amaz Isten országának bizonyossága, emez pedig az isten-gyermekség közvetlen, már jelen lévő lelki élménye, amelyet ez az ország a maga közösségének életébe közvetlen tulajdonaként kiárasztott. Hogy az ösgyülekezet határozottan tisztában volt azzal, hogy ez az üdvösség valami minőségileg teljesen új, hallatlan és

mindennél magasztosabb, az visszatükröződik abban a logionban, hogy a törvény és a próféták Jánosig tartanak, *most* viszont elérkezik hatalommal az Ország, és János is a „törvény és a próféták” korához tartozik.

Ha pedig ezt az újat a legkevesebb szóval és a legvalódibb lényege szerint akarnánk jellemezni, ehhez *ki kellene találunk* „A rómaiakhoz írott levél” (8,15) szavait, ha azok nem volnának már megírva:

Mert nem a szolgaság lelkét kaptátok, hogy ismét féljete, hanem a fiúság lelkét kaptátok, aki által kiáltjuk: „Abba, Atyánk!”

Pál itt hajszálpontosan megragadta a jézusi fordulat célkitűzését és középpontját: a szakítást a régivel, az *új vallást*, annak elvét és lényegét. És ez az „elv és lényeg” ugyanaz volt, mint ama első galileai halászoké, és ugyanaz maradt végig a kereszténység egész történetében. Ez az *elv* kijelöli az új viszonyt a bűnhöz és a vétekhez, a törvényhez és a szabadsághoz, s ennek révén kijelöli a „megigazulást”, az „újjászületést”, a „megújulást”, a Szentlélek ajándékát, az új teremtetést és Isten gyermekeinek üdvösséges szabadságát. Mihelyt a betű meg akarja ragadni a „lelket”, amellyel egy¹, meg *kell* jelenniük ezeknek és az ezekhez hasonló kifejezéseknek, tanoknak, tanrendszereknek és a hozzájuk kapcsolódó, mélyre hatoló spekulációknak. – Ez tehát Krisztus első és közvetlen műve, ahogyan ezt ma világosan és tisztán megérthetjük: kieszközli és odaadományozza az *üdvösséget* mint reményt és tényleges birtoklást, s ezt azáltal teszi, hogy fölébreszti az ő Istenébe és az Isten országába vetett hitet. Miként ébredhet föl bennünk, távoliakban is a „divináció” Krisztus életének művével kapcsolatban, hogyan juthatunk el mi is az ő személyén keresztül „a Szent megjelenésének” *élményéhez*?

Nyilvánvalóan nem *demonstratív* úton, nem úgy, hogy valamilyen szabályra vagy fogalmakra támaszkodva bizonyítunk valamit. Nem adhatunk meg fogalmi ismertetőjeleket a következő formában: „A q+y tényezők megléte esetén kinyilatkoztatással van dolgunk.” Éppen ezért beszélünk „divinációról”, „intuitív megragadásról”. Tehát nem demonstratív, hanem tisztán kontemplatív úton jutunk el ezekhez az élményekhez, azáltal, hogy az objektum láttán a lélek odaadóan kitárulkozik a tiszta benyomás számára. Oly módon, hogy Jézus igehirdeté-

sének és alapító tettének tartalmát és ajándékát egybevetjük az ő személyéről és életéről alkotott képpel, majd az egészet összehasonlítjuk azoknak a különböző fejlődési vonalaknak a játékával, amelyek Izráel és Júda vallási történetének hosszú, csodás előkészületében konvergenciát vagy divergenciát mutatva mégiscsak Jézus felé mutatnak, összevetjük az „idő beteljesedésének” momentumaival, a környezetéből kontrasztok és párhuzamok révén hozzá érkező ingerekkel és kényszerekkel; s mindezt úgy tesszük, hogy egyszersmind figyelünk az irracionális sajátos alapzatára és jellegzetességére, amely sehol sem válik annyira érezhetővé, mint itt, figyelünk arra, hogy hatása fokozódik és visszahúzódik, figyelünk arra, hogy a lelki tartalom, amelytől a világ üdvössége függ, egyre ragyogóbban jelenik meg, és ugyanakkor figyelünk a vele szembehelyezkedő erők rejtélyes növekedésére, arra az ezerszeresen felfokozott Jób-problémára, amely nemcsak az igaz ember szenvedésében, hanem az emberiség legfőbb érdeke szempontjából is döntő és legfontosabb ügy vereségében jelenik meg; és végül figyelünk az irracionális misztika felhőjére a Golgota fölött. Aki így, kontemplatív elmélyülésre képesen, kitarja lelkét a benyomás előtt, az tiszta érzésében – belülről fakadó, kimondhatatlan szabályok szerint fölállított mérce szerint – képessé válik arra, hogy „ráismerjen” a szentre, hogy kialakuljon benne az „örökkévaló szemlélete az időben”. Ha van örök szent a racionális és az irracionális, a teleologikus és a meghatározhatatlan egymást átjáró keverékében, amelyet itt megkíséreltünk megragadni és leírni, akkor az *itt* jelenik meg a legerőteljesebben és a leginkább kézzelfoghatóan.

És bizonyos értelemben mi, később élők, éppen hogy nem rosszabb, hanem jobb helyzetben vagyunk, ha meg akarjuk érteni a szentet mint jelenséget. Mert ha a szentet „az isteni világkormányzás megsejtésének” tekintjük, az is két tényezőn múlik: egyrészt azon, hogy át tudjuk-e tekinteni Izráel csodás szellemtörténetének, prófétái működésének és vallásának egészét a maga összefüggéseiben, továbbá át tudjuk-e tekinteni Krisztus fellépését ebben az összefüggésben; másrészt azon, hogy át tudjuk-e tekinteni Krisztus életmódjának és életművének teljességét. Ezt a teljes áttekintést azonban mindkét esetben sokkal tökéletesebben el tudjuk végezni ma, mint ahogy bárki elvégezhette azt abban az időben, tekintettel a nagyobb távolságra és a pontosabb történeti ismeretekre. Aki elmélkedve

elmerül a nagy összefüggésben, amelyet „a Krisztusig tartó régi szövetségnek” nevezünk, abban ellenállhatatlanul olyan érzés támad, hogy itt valami örökkévaló működik és lép színre úgy, hogy valamit megalapít és egyszersmind beteljesedésre törekszik. És ha valaki azután ebben az összefüggésben szemléli a beteljesedést és a befejezést, ezt a nagyszerű pillanatot, ezt a hatalmas formátumú embert, ezt a rendíthetetlenül Istenre alapozott személyiséget, akinek a meggyőződése és cselekedetei tévedhetetlenek, akinek a biztonsága és bizonyossága titokzatos mélységből ered, és lelkének tartalma üdvösséges; ha látja ezt a harcot, ezt a hűséget és odaadást, ezt a szenvedést, és végül a győzelmes halált, *meg kell állapítania*: ez Istentől van, ez a szent. Ha van Isten és akart kinyilatkoztatást adni magáról, akkor pontosan ezt kellett tennie.

De nem logikai kényszerből kell így ítélnünk, nem valamiféle fogalmilag világos főtételek szerint, hanem a tiszta szemlélet közvetlen ítéleteivel, amelyek főtételekből nem vezethetők le, tehát egy „ki nem fejthető” főtétel szerint, tiszta, analizálhatatlan igazságérzetből fakadóan kell így ítélnünk. Pontosan ez jellemzi a valódi divinációt mint vallási intuíciót.

Az ilyen intuícióból fakad azután – függetlenül az egzegézisétől vagy a keresztyén ösgyülekezet tekintélyétől – számunkra is szükségszerűen a további intuíciók egész sora, amelyek Krisztus személyére, művére és Igéjére vonatkoznak, és ezeket kell a dogmatikának kibontania: az „üdvörténet” intuícióját általában, majd a prófétai előkészítés és beteljesedés intuícióját. A dogmatikának ki kell fejtenie Jézus „messiás-voltának” intuícióját mint annak az intuícióját, akiben a próféták, a törvény és a zsoltárok összes, önmagán túlmutató kinyilatkoztatása, a „rég szövettség” minden törekvése és előzetes elvárása tiszta tette válik; mint annak az intuícióját, aki egyszerre volt csúcspont és minden korábbi fejlődés tökéletes, magasabb szintje, mint aki e törzs és nép fejlődésének értelme és célja volt, s aki ezt létrehozva beteljesítette e nép saját létét, és megvalósította történelmi feladatát. Ki kell fejtenie a Krisztusban megvalósuló istenképmás és istenábrázolás intuícióját, mert az ő harcában és győzelmében, messiási igényében és szeretetében „megsejthetjük” annak a karakterét, aki őt küldi és felhatalmazza. Ki kell fejtenie a „fiúság” intuícióját, annak az intuícióját, aki magának az Istenségnek az abszolút kiválasztottja, elhívottja és teljhata-

lommal fölruházott képviselője, akit csak Istenből lehet megérteni, és aki csak Isten által lehetséges, aki személyében ábrázolja a kinyilatkoztatás véglegesen kimondott ígését. Ki kell fejtenie azt az intuíciót, hogy „megköti a szövetséget”, hogy fiúvá fogad és megbékélést hirdet, azt az intuíciót, hogy életének és halálának műve érvényes áldozat és Istennek szóló felajánlás, és Isten ebben tetszését találja. És nem utolsósorban ki kell fejtenie a „bűnöket elfedő” és „kiengesztelő” közvetítő intuícióját is. Ugyanis a teremtmény és a teremtő, a profanum és a sanctum, a bűn és a szentség közötti szakadék nem kisebb, hanem nagyobb lesz a Krisztus evangéliumából származó magasabb rendű ismeret által, és az evangéliumnak megfelelő érzés spontán rezdülésével itt is, mint mindig, éppen azt ragadjuk meg eszünként, amiben maga a szent megnyilatkozik, és ezt tekintjük olyan menedéknek, amelyhez közeledhetünk.

Nem azt kifogásoljuk tehát, hogy a keresztény teológiában egyáltalán előfordulnak efféle intuíciók – ez nem is lehetne másképpen –, hanem azt, hogy nem ismerjük fel, hogy ezek divinációból eredő szabad intuíciók, hogy dogmát és elméletet alkotunk belőlük, hogy nem ismerjük fel a jellegüket, mégpedig azt, hogy ezek fogalmilag fel nem bontható érzések ideogrammai, és hogy olyan hangsúlyt kölcsönzünk nekik, amely érdemtelenül a vallási érdeklődés középpontjába helyezi őket, pedig ott csak egyetlennek van helye: magának az istenélménynek.

Ahol a „megjelenő szentség” valóságos divinációja megvalósult, ott jelentőséget kap egy olyan tényező is, amelyet „kísérő jelnek” nevezhetünk: jóllehet ez nem a divináció tulajdonképpeni hordozó alapja, hanem annak igazolása, és ezek a természet és a környezet fölött álló, magasabb szellemi életnek és szellemi erőnek azok a tényezői, amelyek Jézus történelmi alakjában föllelhetők. Ezeknek az analógiái megtalálhatók az általános szellemtörténetben és vallástörténetben. Megmutatkoznak Izráel nagy prófétáinak az elhívásukkal kapcsolatos képességeiben mint látomásos intuíciók és a jövő megsejtése, és megmutatkoznak Krisztus életében, fokozott „lelki ajándékok” gyanánt. Ezek a dolgok egyáltalán nem tekinthetők „csodának”, ugyanis mint a lélek erői – ahhoz hasonlóan, ahogyan a testünket akaratunkkal kényszerítjük – kifejezetten „természetesek” és a legmagasabb szinten természetesek. De ezek nyilvánvalóan csak ott jelentkeznek, ahol a lélek maga emelkedettebb alakban és elevenséggel van jelen, és ezek megjelenése leginkább ott várható, ahol a lélek a

legnagyobb mértékben és a legbensőségebben egyesült örök alapjával, ahol teljesen benne nyugszik, és ezáltal maga is képessé válik a legmagasabb szintű teljesítményre. Így tehát ezek léte és megjelenése „kísérő jelensége” lehet az utóbb említett körülménynek, és ezáltal a tiszta divináció eredményének.

Végül világos az is, hogy éppen Krisztus szenvedésének és halálának kell szükségképpen rendkívül erős érzelmi értékelés és intuíció tárgyává válnia. Ha úgy szemléljük a világba való küldetését és földi élete során tanúsított magatartását, mint az örökkévaló szeretetakarát tükrét és önmegnyilatkozását, akkor a hűségnek és a szeretetnek ezt a legnagyobb művét elsősorban a passióban és a passio magnában kell látnunk. A keresztt lesz az abszolút speculum aeterni patris. De nemcsak az Atyaé („patris”), nemcsak a szent legfőbb racionális momentumáé, hanem általában a szenté. Krisztus ugyanis leginkább azáltal tekinthető az előtte végbement fejlődés összefoglalásának és lezárásának, hogy a régi szövetségnek az a legtitokzatosabb problémája, amely Deutero-Ézsaiástól és Jeremiástól kezdve Jóbban és a zsoltárokon keresztül titokzatosan egyre folytatódik, Jézus életében, szenvedésében és halálában klasszikusan megismétlődik, és itt fokozódik abszolútummá: ez pedig az igaz ember *ártatlan szenvedésének* misztériuma. Jób könyvének 38. része megjövendöli a Golgotát, a Golgota pedig megismétli és felülmúlja a „probléma” ama megoldását, amelyben Jób részesült. Bár az a megoldás, mint láttuk, teljes egészében az irracionális területére tartozott, mégis megoldás volt. Az igaz ember szenvedése már Jóbnál is olyan értelmet kapott, hogy az a túlvilági-titokzatos valóság kinyilatkoztatásának klasszikus speciális esete lett, a legközvetlenebb valóságban, közelségben és a leginkább kézzelfogható formában. Ennek „beteljesedése” azonban Krisztus kereszttje, az örök misztérium monogramja. És azáltal, hogy jelentésének ama racionális elemei összefonódnak ezekkel az irracionális elemekkel, tehát a nyilvánvalónak és a sejtelmesen nem nyilvánvalónak ebben a keverékében, a legnagyobb szeretetnek és a Krisztus kereszttjében lévő numen elborzasztó orgéjának keverékében jutott el a keresztény érzés „a szent kategóriájának” legelevenebb alkalmazásához, a legmélyebb vallási intuícióhoz, amely a vallás történetében egyáltalán föllelhető volt.

Márpedig ezt a kérdést kell föltennünk, ha a vallásokat egymással összevetjük, és meg akarjuk állapítani, hogy melyik a legtökéletesebb közülük. Sem a kultúrában elért teljesítmény, sem az „ész határaihoz” – amely határok, úgy véljük, eleve és a vallás nélkül is meghúzhatók –, sem „a humanitáshoz” való viszony, és semmi olyasmi, ami a valláshoz képest külsődleges, nem lehet végső mérceje a vallás mint vallás megítélésének. Csak az lehet a mérce, ami a vallásnak a legsajátabb belső lényege, tehát a szent ideája, valamint az, hogy egy vallás megfelel-e ennek vagy sem.

Ám az ilyen tiszta érzésből fakadó vallási intuíciók értékét és érvényességét természetesen nem vitathatjuk meg olyan emberekkel, akik maguk elzárkóznak a vallásos érzéstől. Az általános érvelés vagy akár a morális bizonyíték itt semmit sem ér, sőt érthető okokból még csak nem is lehetséges. Másrészt pedig az erről az oldalról érkező bírálatok vagy cáfolatok is ugyanígy eleve kudarcra vannak ítélve. Fegyvereik ugyanis túl rövidek, és nem találhatnak célba, hiszen a támadó mindig a küzdőtéren kívül áll. Viszont ilyen intuíciók birtokában – amelyek nem mások, mint az evangéliumi történetről és annak központi alakjáról szerzett önálló benyomások, a szent kategóriája szerint – nem függünk az állandóan változó egzegetikai eredményektől, sem a gyötrelmes történelmi igazolásoktól. Az intuíció – mint a *divináció folyamánya* – ezek nélkül is lehetséges a számunkra.²

JEGYZETEK

¹ Erről a pontról szemlélve legalább annak a lehetőségét megérthetjük, hogy miként kapcsolódtak hozzá „dualisztikus”, sőt „gnosztikus” áramlatok. Egy olyan férfi, mint Markion, nemcsak Pálnak, hanem Jézusnak is szélsőséges híve volt.

² A vallási intuíciók érvényességének kérdéséről vö. *Das Gefühl des Überweltlichen*. III. fejezet: „Religionskundliche und theologische Aussagen”.

A fenti fejezet egészéhez vö. *Reich Gottes und Menschensohn*, különösen a következő fejezeteket: B,1: Heilsgestalt; 10: der durch Leiden rettende Messias; C: Abendmahl als Jüngerweihe; D: Gottesreich und Charisma.

VALLÁSI A PRIORI ÉS TÖRTÉNELEM

A szent mint az értelmes lélek a priori kategóriája és a szent mint jelenség között fennálló különbség végezetül elvezet ahhoz a jól ismert különbséghez, amely megállapítható a belső és a külső, az általános és a különös kinyilatkoztatás között; a különbség e két esetben is teljes, és elvezet az „ész” és a „történelem” viszonyához.

Minden vallásnak, amely több akar lenni, mint pusztán a hagyományba és tekintélybe vetett hit, vagyis – miként ezt az összes vallás közül elsősorban a kereszténység teszi – meggyőzésre, személyes, belső meggyőződés kialakítására, tehát igazságának saját, belső elismertetésére törekszik, fel kell tételeznie olyan megismerő princípiumokat, amelyek szerint a vallás igazsága önállóan elismerhető.¹ Ezeknek az elveknek azonban a priori elveknek kell lenniük, amelyek nem származhatnak semmiféle tapasztalatból és semmiféle „történelemből”. Épületesen hangzik ugyan, ha azt mondják: „a Szentlélek íróvesszeje írja be ezeket »a történelem által« az ember szívébe”, de nincs sok értelme. Hiszen honnan tudja, aki ezt mondja, hogy a szóban forgó dolgot a Szentlélek íróvesszeje írta, és nem valamiféle csaló szellem, vagy a „néplélektan területére tartozó fantázia” íróvesszeje? Onnan, hogy maga is úgy véli, hogy más kézírások alapján meg tudja találni ezen íróvessző stílusát, a Lélek kézírását, vagyis a „történelemtől” függetlenül van egy a priori ideája arról, ami a Lélekhez tartozik.

Továbbá: a történelem, amely ezúttal mégiscsak a szellem (Lélek) történelme, maga is feltételez valamit, *aminek* a történelme lehet – feltételez egy sajátos képességgel rendelkező, minősített Valamit, ami képes *valamivé válni*, és aminek a valamivé válása leginkább azt jelenti, hogy az lesz belőle, aminek szánták, és amivé alakulni rendeltetett. Egy tölgyfa képes *valamivé válni*, tehát lehet valamiféle történelme, egy kőkupacnak azonban

nincs történelme. Igaz ugyan, hogy elbeszélő formában is nyomon követhetjük, ahogyan az esetlegesen egymásra dobált elemek halmaza véletlenszerűen növekszik vagy csökken, eltávolodik egymástól vagy csoportokat alkot, de – a szó mélyebb értelmében véve – ez nem történetmondás. Egy néppel kapcsolatban annyiban beszélhetünk történelemről, amennyiben ez a nép hajlamaival és meghatározottságaival, talentumával és kezdeményezéseivel megkezdí pályáját, és már eleve Valami, hogy azután valamivé váljon. Milyen kényelmetlen és bizonytalan vállalkozás az életrajz egy olyan ember esetében, aki nem hozott magával eleve valami saját tehetséget, s aki ily módon csak véletlenszerű, külső okozati láncolatok metszéspontja. Az életrajz csak olyan esetben lehet egy valóságos élet valóságos leírása, ha egyrészt az inger és az élmény, másrészt a tehetség (hajlam) váltakozásának játékában kialakul valamiféle sajátosság, amely nem írható le sem úgy, mint a „puszta kibontakozás” eredménye, sem pedig úgy, mint puszta nyomok és benyomások összege, amelyeket kívülről érkező, változó tényezők írnak egy tabula rasára. Aki szellemtörténetet akar, annak kvalifikált szellemet kell akarnia; aki vallástörténetre gondol, az egy a vallás számára kvalifikált szellem (lélek) történetére gondol.

Vallás, először is, azáltal *jön létre* a történelemben, hogy az emberi szellem (lélek) történeti fejlődése során az inger és a tehetség kölcsönhatásában az utóbbi maga aktussá, ténylegességgé válik, melynek alakításában és meghatározásában a kölcsönhatás is szerepet játszik; másodszor azáltal, hogy tehetsége önerejénél fogva az ember megsejtve felismeri a történelem bizonyos részeit mint a szent megjelenését, és ez a felismerés kihat az első tényező módjára és fokára; harmadszor pedig azáltal, hogy az első és a második tényező alapján kialakul a megismerő, a lelki és az akarati közösség a szenttel. A vallás tehát mindenképpen a történelem produktuma, amennyiben egyrészt csakis a történelem során alakul ki a hajlam a szent megismerésére, másrészt pedig a történelemben is, illetve részleteiben is, a szent *jelenik meg*. Nincs „természetes” vallás, amely – úgymond – a történeti vallás ellentéte; még kevésbé beszélhetünk velünk született vallásról.²

Az a priori ismeretek nem olyanok, amelyeknek *birtokában van* minden értelmes ember (ilyenek volnának a „velünk született” ismeretek). De mindenkinek *birtokában lehetnek*. A magasabb

rendű a priori ismereteket bárki megszerezheti, de az általános tapasztalat szerint nem önmaga által, hanem úgy, ha ezeket más, többre képes emberek „felkeltik” benne. Az általános „tehetség” ebben az esetben csak a befogadóképesség általános lehetősége és a megítélés *princípiuma*, de nem az adott ismeretek önálló létrehozásának *princípiuma*. Ilyen ismeretek létrehozására csak a „tehetségesek” képesek. A „tehetség” azonban nemcsak az általános hajlam magasabb szintje, hatványozódása, mert nemcsak mértékében, hanem jellegében is különbözik attól. Világosan láthatjuk ezt a művészet területén. Ami az emberek sokaságánál a csiszolt ízlés következtében mint befogadóképesség, átélés és megítélés jelenik meg, az a *művész* szintjén mint lelemény, mint alkotás és kompozíció, mint önálló, zseniális alkotás tér vissza. Ez a magasabb szint és lehetőség pedig nyilvánvalóan nem csupán fokozati különbséget takar. Például a zenei hajlam az előbbi esetben csak a zenei élmény képessége, az utóbbi esetben viszont a zenei alkotás és kifejezés képessége.

Hasonló a helyzet a vallásos érzés, a vallásos tapasztalat és a vallásos alkotás területén is. Az embertömegnél a *tehetség* ebben az esetben is csak mint befogadóképesség van jelen, azaz úgy, hogy fölkelthető bennük a vallás iránti érdeklődés, és képesek a szabad elismerésre és megítélésre. Ez azt jelenti: a „lélek” csak a „*testimonium spiritus*” formájában általános tehetség.³ A magasabb lehetőség és a magasabb szint azonban, amely nem vezethető le pusztán a befogadóképesség első szintjéből, ebben az esetben a *próféta*, vagyis az, akinek birtokában van a Lélek mint „belső hang” képessége és mint a divináció képessége, s e kettő által mint vallási teremtmény jelenik meg.

A próféta szintje fölött azonban gondolhatunk arra és várhatjuk is, hogy létezik még egy harmadik és még magasabb szint, amely megint csak nem vezethető le a másodikból, ahogyan a második sem volt levezethető az elsőből: ez az a szint, amely egyrészt birtokában van a Lélek teljességének, másrészt pedig személyében és művében a megjelenő szent divinációjának *tárgyává* válik.

Aki ilyen, az több mint próféta. – Ő a Fiú.

¹ Ilyen princípiumok alapján történő tanúskodás a „*testimonium spiritus sancti internum*”, amelyről szóltunk már. Ez közvetlen tanúskodás, ugyanis ha nem így volna, akkor ahhoz, hogy elismerjük a *testimonium spiritus sancti* igazságát, szükség volna egy újabb *testimonium spiritus sancti*ra, és így tovább a végtelenségig.

² A velünk született és az a priori közötti különbségről vö. R. Otto: *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*. 42. p.

³ És ez is csak ott, *ubi ipsi visum fuit*.

MELLÉKLETEK

I. NUMINÓZUS KÖLTEMÉNYEK

1. A Bhagavad-Gítából (a 11. fejezethez)

Ezt a hatalmas numinózus himnuszt, amely a korábbi kiadásokban ezen a helyen állt, most elhagyom, mivel megtalálható a *Bhagavad-Gítá* időközben megjelent fordításában (R. Otto: *Der Sang des Hehr-Erhaben*. 1935, 75–80. p.).

2. Joost van den Vondel Angyaléneke

Könyvem első kiadásának egyik kritikusa, a holland Groenenwege, a *Theologisch Tijdschrift*-ben megjelent bírálatában hívta fel a figyelmemet az „Angyalok éneké”-re, amely a 17. századi nagy holland költő, Joost van den Vondel nagyszerű tragédiájának, a *Lucifernek* a része; valóban, ez az ének talán még szebben cseng, mint az, amelyet Lange énekel arról, amit *elmondani* nem lehet.¹ (Miért nem olvasható ez az ének a mi énekeskönyveinkben?!) Megkísérlem lefordítani.

Angyalok kara:

Ének

Ki trónol ott fenn a magasban,
S árad rá végtelen fény,
Ki mértékkel felfoghatatlan,
Támpont, s nem nyugszik senkién.
Ő tart, de Őt nem tartja semmi,
Kereng a világegyetem
Körötte, benne s egybefogva
Hozzá, hogy központja legyen.
Szellem, napoknak napja, léte,
Önmagán nyugvó nyugalom,
Mindennek, mi lebeg körébe,
Ha nincsen neve, ha vagyon.
Csak Ő a szív és Ő a kútfej,
Ő a legszebb és a legjobb
El nem apadó tenger Ő,
Szépség és jószág Tőle buzog fel,
És csak Tőle árad elő.

Jósága, hatalma létre
nagyszerűen szólíta még
Mielőtt a földnek fölébe –
Csillagpompával szállt az ég.
Szárnyunk tapasztjuk szemünkre,
A tündöklése olyan,
Zengjük, a mennyeket betöltve,
S lehullunk alázatosan
Arcra mind megsemmisülve.
Ki Ó! Én meg nem tudhatom,
Szeráfi toll kell kibetűzze,
Mert nincs rá szó, nincs fogalom.

Énekpár

ISTEN! – – Végtelen, örök lelke
Mindennek, mi létezik,
Elégtelen dicséretedre
Ki született s születhetik.
Nem érhet el szellem vagy érzék,
Szavunk hiába mérne fel;
Hogy nem hirdethet nyelv, jel és kép,
Bocsásd meg: – Voltál és leszel
Ennen magad. Az angyaloknak
Tudása, szava is dadog
Szentségtörőn, ha belefognak,
Mert névvel bír minden dolog,
Te soha sehol! Ki merészel
Szólítani? Szemtelenül
orákulumra vajh ki nézdel?
Te csakis Te vagy egyedül.
Magadat csak Te ismered meg,
Más senki. Hiszen nem lehet
Örök fényt látni bármi szemnek.
Ki látott ily tündökletet?
Kinek jutott ily üdv sugára?
Egy villanásnyi hogyha jut,
Irgalom könyöradománya,
S már több, mint mit fölfogni tud
Korlátoltságunk. – Mi elaggunk
A létünkben, de Te soha.
Lényednek magunk általadjuk.
Zengjen az Úr dicshimnusz!

Záróének

Szent, szent és újra szent az Isten,
Háromszor szent az Ő neve!
Teremtmény őkvüle nincsen,
Szent, szent, szent amit rendele!
Az ő rejtelve fűzzön egybe,
Ahogy akarja, úgy legyen,
S mindenki hirdesse zengve,
Szent a Legfőbb fejedelem.*

3. Melek Eljon

Az itt következő himnuszt héberből próbáltam lefordítani. Az újévi ünnepség zsidó liturgiájának egyik darabja ez, egy középkori „piut”. Az eredeti szöveg versszakainak, rímeinek, szavai csengésének határtalan művészetét csak tökéletlenül adhatjuk vissza. Vö. *Gebetbuch für das Neujahrsfest*. (Wolf Heidenheim kiadásában.) Frankfurt a. M., 62. skk.; a szent tetragrammaton, az Isten nevét jelző négy hang JHWH, mert a zsidók az Ószövetségben nem mondják ki a nevét, hanem rendszerint az Adonaj (Úr) szóval helyettesítik. Korábban tévesen „Jehovának” mondták. Helyes kiejtése: Jahve. Luther így fordítja: „az Úr”.

Király, Tenéked hódolunk

LEGFŐBB KIRÁLY –

Erő és kegy,
Völgy és hegy,
Szava tett,
Csúcs, mely felemel,
Trónusokat osztva fel,
Szárnyalva el –

uralkodik örökkön örökké.

LEGFŐBB KIRÁLY –

Művel rettenetet,
Teremt nemeket,
Nyit pecsétet,
Szóra nyitja száját,
Tudja csillag számát,
A kört és a pályát –

uralkodik örökkön örökké.

* N. Kiss Zsuzsa fordítása.

LEGFŐBB KIRÁLY

Dicséri minden,
Szolgálja minden,
Kegyelme minden,
Mindennek étke,
Mindennek rejtve,
Mindennek őre –

uralkodik örökkön örökké.

LEGFŐBB KIRÁLY

Várában	vigasság,
Palotájában	bűvösség,
Nincs rá	hasonlatosság,
Az egy	Mindenhatóság,
Tőle a homok lesz	tenger partsáv,
A Behemótnak és	ellenfelének –

uralkodik örökkön örökké.

LEGFŐBB KIRÁLY

Gyűjt vizeket tengerbe,
Hullámokat hadseregbe,
Félelmesen dübörögve,
A földet rettegésbe törve,
Amikor hatalmasra dagad,
A földet lecsillapítja,

uralkodik örökkön örökké.

LEGFŐBB KIRÁLY

Trónol méltóságban
Jár-kei viharban,
Ragyogás ruhája.
Az éjt mint nappalt látja,
Sötétség a palástja,
De lakása a fény –

uralkodik örökkön örökké.

LEGFŐBB KIRÁLY

Felhők fedik,
Lángok körüllebegik,
Kerubok viszik,
Villám villanva érte vív,
Zengenek az álló, mozgó csillagok
Messziről is dicsérő szózatot –

uralkodik örökkön örökké.

LEGFŐBB KIRÁLY

Tárd ki kezed, midőn öröm jön,
Kapva kapj hulló esőgyöngyön,
Három határon át hömpölyögjön,
Teremjen bőven a kiszikkadt földön.
Ujjong napra nap:
Ujjongj tenmagad –

Uralkodik örökkön örökké.

LEGFŐBB KIRÁLY

Szentség, iszonyodás,
Hatalom, csodás,
Mérd föl a földet,
Sarokkövét jelöljed.
Alkoss kicsit, nagyot:
Hódolatára –

uralkodik örökkön örökké.

LEGFŐBB KIRÁLY

Tekint nyomorra,
Hajt fohászra,
Irgalma kitart,
Dühöt megtagad.
Kezd kezdetet,
Végez végzetet –

uralkodik örökkön örökké.

LEGFŐBB KIRÁLY

Uralma	igazság,
Műve	igazság,
Kegye	igazság,
Maga kegy és	igazság,
Változása	igazság,
Pecsétje	igazság –

uralkodik örökkön örökké.

Hódolunk előtted:

JHVH király, JHVH király volt,

JHVH király lesz mindörökké.

Mennysátorban lakik
Dicshimnuszok hírlelik:

JHVH király.

Föld mezején lakik,
Énekkel áldva áld:

Így hangzik egybe,
Ujjong versengve:

Valahány szentje
Alázattal zengje

Valahány népe
Vallja, esve térdre:

Így hangzik egybe
Ujjongva, zengve:

Fényes kerubok,
Hatalmas szeráfok:

Hajnalra hajnal
Suttog félve, halkan:

Így hangzik egybe,
Ujjongva, zengve:

JHVH király, JHVH király volt,

JHVH király volt.

JHVH király lesz mindörökké.

JHVH király.

JHVH király volt.

JHVH király lesz mindörökké.

JHVH király.

JHVH király volt.

JHVH király lesz mindörökké.

JHVH király lesz mindörökké

Ámen*

JEGYZET

¹ Vö. J. van den Vondels *Treurspelen*. 1. Deel. Amsterdam, 1661.

* N. Kiss Zsuzsa fordítása.

II. KISEBB KIEGÉSZÍTÉSEK

1. *Tremendum, mysterium.* – A 23. skk. oldalhoz

F. W. Robertson mélyen átlátta és világosan leírta a valóságos helyzetet. Nézzük meg mélységekig hatoló prédikációját arról, ahogyan Jákob harcol Éllel (Ten Sermons, III. point II. *The revelation of Mystery*):

Rémítő módon nyilatkozott meg. Figyelemre méltó, hogy azt mondja (az Írás): az isteni ellenfél mintha aggódott volna, hogy még hajnalhasadás előtt eltávozhasson, Jákob pedig még görcsösebben kapaszkodott belé, mintha tudta volna, hogy a napfény elorozhatja tőle a várva várt áldást. Igen mély igazság rejtőzik ebben. Jákob sokkal közelebb jutott Istenhez a tekintetben, ami meghatározhatatlan, mint a tekintetben, ami meghatározott és világos. Nemi tiszta fogalomban, hanem rémület, csodálkozás és imádat által érzi Istent. Átérti, hogy a sötétségnek sokkal több köze van Istenhez, mint a fénynek. Isten áthatolhatatlan sötétségben lakozik. A szelíd, sejtelmes misztérium pillanatai gyakran csallhatatlanul közlik Isten jelenlétét. Ha a nap fölkél és a pontos, tiszta látás lehetővé válik, az isteni mintegy hajnali harmatként elpárolog a lélekből. A fájdalomban – midőn bizonytalan előérzetek törnek ránk – a végtelent érezzük magunk körül. Majd a felhő szétfoszlik, a világ öröme visszatér, és mintha eltávolodott volna Isten, ama Lény, aki kísérteties hatalmával megérintett minket és birokra kelt velünk, mert ő az, akinek jelenléte még legrettebb mivoltában is nagyobb áldás a számunkra, mint a hiánya. Igen, szó szerint igaz: a sötétség nyilatkoztatja ki Istent. Isten minden reggel leereszti az Ő örökkévalóságát elfedő fényfüggönyt és mi elveszítjük a végtelent. A világra tekintünk alá, ahelyett, hogy a mennybe néznénk fel, a látvány szűkösebb és kötöttebb – mint midőn mikroszkóppal vizsgálódunk a teleszkóp helyett – a kicsit szemléljük a végtelen nagyság helyett. „Az ember kimegy az ő dolgához és munkájához mind napestig”, és mintha már nem is látnánk Őt az élet porában és jelentéktelenségében. Majd Isten éjszaka újra felhúzza a függönyt, s mi láthatjuk, hogy a nappali világosság mely igen elrejtette előlünk Istent és az Örökkévalóságot. Igen, a magányos, csöndes, sejtelmes sötétségben közel van a Rettentő Valaki.

A neveknek hatalma van, mely a rejtőzködő Isten különös hatalma. Isten terve nem az volt, hogy neveket és szavakat adjon, hanem átértzett igazságokat. Azon az éjszakán, abban a különös jelenetben Isten vallásos rettenettel töltötte el Jákob lelkét, mely érzésnek aztán ki kellett bontakoznia – nem formális kifejezésekben (melyek ugyan jóllakatják csemegével a torkos értelmet, de éhezni hagyják a lelket) –, Jákob érezte a Végtelent, akit annál inkább érzünk, minél kevésbé nevezzük meg.

2. Írásom részletes magyarázatához segítséget nyújtanak írásaim angol fordítójának, John Harveynek a fejtegetései, fordításának (*The Idea of the Holy*, Oxfordpress) bevezetésében, különösen az, amit a kötet függelékében közöl: „Der Ausdruck des Numinosen im Englischen”. Harvey itt, fordításának 222. oldalán ezt írja:

Igaz, hogy a filozófia német szókincse általában nemcsak gazdagabb, hanem kifejezései pontosabbak is. Ám a könyvben tárgyalt dolgok vonatkozásában nyelvünk nem marad el a német mögött. Sőt az angol nyelv szinonímáinak gazdagsága a fordítás során kifejezetten azt jelentette, amit így nevezünk; *embarras de richesse*. A német nyelv egyetlen „Heilig” szavával – és ennek névszói és igei származékaival – szemben nyelvünkben a következő szavak közül választhatunk: *sacred* és *holy*, *sacredness*, *holiness* és *sanctity*. Az istenségre (Gottheit) három szinonimánk is van: *deity*, *divinity*, *Godhead*. A szöveg minden egyes speciális helyén fordításként e szavak mindegyike helyénvaló volna. És amikor hol az egyiket, hol a másikat választjuk, gyakran le kell mondanunk a jelentés finom árnyalatairól, amely a másik szóban benne foglaltatna, s amely az egyetlen német kifejezésben benne foglaltatik. A „Heilig” szó fordítására azért választottuk a *holy* és nem a *sacred* szót, mert az előbbi bibliai kifejezés, amely jellegzetesen megjelenik az Írásnak azokon a fontos helyein, amelyek a könyvben ismételt példaként szerepelnek, és ezek a helyek az érvelésben központi jelentőségűek, mint pl. Ézs 6. Egyébként úgy vélem, hogy nyelvérzékünk a *holy* szót numinózusabbnak érzi a *sacred* szónál. Kifejezettebbnek tűnik számunkra a szót körülvevő numinózus atmoszféra, mint a *sacred* esetében. S talán még inkább érvényes rá, mint a német „Heilig” szóra, hogy a leginkább a vallásos tapasztalatnak azokra a magasabb fokaira vonatkozik, amelyekben a numinózus már racionális és morális elemekkel telítődött, s ezért számunkra szinte azonos jelentésű a „jó”-val, a *holy* szóval azonban mégis azokban a kifejezésekben találkozunk, amelyekben még nem jelent meg ez a magasabb és mélyebb jelentés, s ahol jelen van még a tisztán numinózus, a maga korábbi, még „nyers” formájában. Például Coleridge *Kubla Khan* című versének közismert soraiban:

A savage place! as *holy* and enchanted
As e'er beneath a waning moon was *haunted*.*

Igazi „numinózus” idézet ez. A numinózus azonban itt a fejlődés primitív, „vallás előtti” szintjén áll. Nincs benne még semmi sem a „*sanctity*”-ból. Úgy tetszik, a költő itt még merészen használhatta a „*holy*” szót, a „*sanctity*”-t pedig nyilvánvalóan megőrizték egy szűkebb és magasabb jelentés számára.

Az imént felsorolt kifejezésektől eltekintve is úgy tetszik, az angol nyelvben bőségesen találunk numinózus kifejezéseket. A 24. oldalon R. Otto maga is utal „*awe*” és „*to haunt*” szavunkra, amelyeknek nincs pontos német megfelelőjük. S az *uncanny* szó helyett, amely a riasztó meglehetősen pontos fordítása, alkalmanként magam is használtam már a „*weird*” és az „*erie*” szavakat, amelyekben határozott numinózus légkör érződik. Ide tartozik a

* „Micsoda vad hely! démon-kedvesét sem siratja szentebb, iszonyúbb vidéken elhagyott nő a sápadt hold alatt!” – Szabó Lőrinc fordítása.

régies freit szó is (a túlvilágról érkező titokzatos figyelmeztetésként). Eredetileg talán a ma már régies to oug igeformával is – amelyből a mai ugly származik – azt akarták elérni, hogy valami nem természetes, riadalmat keltő dologgal megriasszanak vagy félelmet keltsenek.¹ Ugyanakkor figyelembe kell venni, hogy mindezek a kifejezések, az awe kivételével, a numinózus „nyers” formájára utalnak. Először is nyilvánvaló, hogy nem tekinthetők már fejlettebb értelemben vett vallási kifejezéseknek, bár ezekhez – ellentétben például a grue, grisly és ghistly szavakkal – egyaránt kapcsolódhat nemesebb, valamint alantasabb és primitívebb színezetű jelentés. Különösen figyelemre méltó végül az is, hogy ezek a kifejezések kivétel nélkül – vagy szinte kivétel nélkül – észak-brit, vagyis kelta eredetűek. Úgy látszik, hogy a kelta lelkvilág jellemzője lehetett a nagyfokú érzékenység a numinózus benyomásokkal szemben. Emellett szól a kelták léleklátó és távolbalátó képessége is.

Eltekintve a nyelvünkéből példaként sorolható kifejezésektől, az angol költészetben és prózában könnyedén találhatnánk olyan helyeket, amelyek – a már említett Coleridge-idézethez hasonlóan – numinózus pillanatokat és hangulatokat ábrázolnak. Erre legalább három példát szeretnék felhozni.

A 44–45. oldalon R. Otto két himnuszt idézett (Gellertől és Langétól), példaként a racionális és a numinózus meghatározottságú lelki tartásra. Ezt a különbséget aligha tehetnénk szemléletesebbé, mint két, minden angol olvasó számára jól ismert költeménnyel: Addisonnak a 12. zsoltárról írott himnuszával és Blake *Tigris* (The Tyger) című versével. Mindkét költemény a teremtő akarja megénekelni, ahogyan a teremtményében megnyilvánul. Félreismerhetetlen azonban a különbség a két vers hangulata között. Addison verséből a nyugodt bizalom hangulata sugárzik, a hálás és megértő dicsőítés, a nyugodt méltóság, mint Gellertnél. Blake esetében a hangulatot a rettegés, a félelem, a titokzatosság érzése uralja, s emellett mégis érződik valami furcsa elragadtatás. Addison verse:

*Tágas boltjával odafenn
S éteri kékjével a menny,
Csillagkáprázattal teli,
Nagy mintaképet hirdeti.
Az örök napkorong ha kél,
Teremtő hatalmat dicsér,
S híre határt nem ismerő:
Mindenható kéz műve ő.
Alighogy bealkonyodott,
Csodás mesébe fog a hold,
S a föld csügg rajt', ki sose rest
Regélni, ő mint született.
S körül a csillag, csupa láng,
S a bolygók is mind egyaránt
Az igazt megerősítik,
S viszik pólustól pólusig.
Bár mind komor csöndben röpi
A sötét földgolyó körül,*

*És tiündöklő pályát ha ró,
Se hang, se nesz nem hallható,
Az észnek diadalmasan
Ujjonganak mindannyian,
S egyként vallják e ragyogók:
„Istennek keze alkotott!”*

Tudatosan racionális hit ez. Az „ész” hallgatja itt a természetet himnuszt. És ez nemcsak egyetlen lélek jellemző vonása volt, hanem egész korszaké, pontosan Addison korszakáé. Mennyire más jelleg szemben Blake verse:

Tyger, tyger, burning bright in the forest of the night.
What immortal hand or eye could frame thy fearful symmetry!
In what distant deeps or skies burnt the fire of thine eyes!
On what wings dare He aspire? What the hand dare seize the fire?
When the stars threw down their spears and watered heaven with the
Did He smile, His work to see? Did he, who made the lamb, make th
Tyger, tyger, burning bright in the forest of the night,
What immortal hand or eye dare frame thy fearful symmetry!*

* Szabó Lőrinc fordításában:

Tigris! Tigris! éjszakánk
erdejében sárga láng,
mely örök kéz szabta rád
rettentő szimetriád?

Milyen katlan, mily egek
mélyén gyúlt ki a szemed?
Szárnyra mily harc hőse kelt,
aki e tűzhöz nyúl ni mert?

Milyen váll és mily művész
fonta szíved izmait? És
mikor elsőt vert szíved,
milyen kar s láb bírt veled?

Milyen pöröly? mily vasak?
Mily kohóban forrt agyad?
Mily üllőre mily marok
törte gyilkos terrorod?

S mikor befejezett,
mosolygott rád a mestered?
Te voltál, amire várt?
Aki a Bárányt, az csinált?

Végül a 102. oldalon szereplő példa kapcsán utalni szeretnék Wordsworth versére (Prelude X, 437–469). Wordsworth is azt meséli el itt nekünk, hogyan vált számára éppen ennek a kornak és katasztrófáinak szörnyűsége a „borzalom” a holy és a divine „jelenlétének” kinyilatkoztatásává, pontosan úgy, ahogyan ez Max Eyth esetében is történt.

3. *Majestas és realitás* – A 30–31. oldalhoz

W. Jamesnél is találunk példát arra, hogyan foszlik szét a jelenben átélt vallásos élmény hatására az ember saját realitása a numinózusnak érzett transzcendens realitással szemben (W. James: i. m. 56. p.)

Úgy éreztem, mintha elvesztettem volna saját Énemet...

Vö. még az 53. oldalon leírt élménnyel:

Az éjszaka teljes csöndje borzongással telt meg az ünnepélyes hallgatásban. Asötétség egy jelenséget zárt körül, amely erősebben volt érezhető, mert nem volt látható. Éppoly kevésbé kételkedhettem Isten jelenlétében, mint a magaméban. Sőt úgy éreztem, ha ez egyáltalán lehetséges, hogy kettőnk közül én vagyok a kevésbé valószínű.

Ez a példa ugyanakkor mutatja azt is, hogyan kapcsolódhat az „egyesülés” misztikus tapasztalata azon nyomban az ilyesfajta élményekhez. Közvetlenül előtte ezt olvashatjuk:

Egyedül voltam vele... Nem kerestem őt, de éreztem, hogy a lelkem teljesen *eggyé válik* az övével.

4. Az „egészen más”. – A 35–36. oldalhoz

Hasonlítsuk össze Maimonides szavaival. – Mózes ben Maimun: *A tévelygők útmutatója*. (Fordította és kiadta dr. Klein Mór.) Pápa, 1878, 251–252. p.:

Tehát világos ebből, hogy valahányszor bizonyítékok nyomán kitűnt, hogy valamely tárgyat Istenre nézve tagadni kell: te ezzel annál nagyobb tökélyre tettél szert, s valahányszor te Öneki valami járulékot tulajdonítsz: mindannyi-

Tigris! Tigris! éjszakánk
erdejében sárga láng,
mely örök kéz szabta rád
rettentő szimetriad?

szor Őt összehasonlítás tárgyává teszed, s annál távolabb állsz valóságának ismeretétől (...) továbbá, hogyha te igenlő értelemben tulajdonítasz neki valamit, te kétféle tekintetből eltávozol tőle, az egyik az, hogy amit neki igenlő értelemben tulajdonítasz, ránk nézve tökéletesség; a másik meg az, hogy Ő nem bír más valamivel, hanem az Ő lényege azonos tökéletességével.

Nyilvánvaló itt az úgynevezett via negationis értelme. A teológiában a via negationis egyrészt az a kísérlet, hogy megszabadítsuk az istenit az összes olyan *korláttól*, amelyek látszólag a meghatározottságokban rejlnek. Ezért a teológia teljesen meghatározatlanná teszi az istenit. A via negationis mint olyan – ezt kifejtettem *West-östliche Mystik* című könyvemben, 149. p. – egyúttal a via eminentiae meghosszabbítása, a minden korláttól megszabadított és teljesen meghatározatlan Isten ugyanis egyszersmind az eminentissimum. És ebben az értelemben mind a kettő, a via eminentiae és a via negationis is csak forma és része az „abszolutumspekulációnak”. Ez azonban – mint korábban megállapítottuk – csak a numinózus racionális sémája, mégpedig speciálisan az „egészen más” elemének a sémája. És ezt határozottan alátámasztják Maimonides fent idézett sorai.

5. *Mirum, paradoxon, antinómia* – a 40. oldalhoz

Augustinus egy helyen azt mondja:

„Istent még kimondhatatlannak sem nevezhetjük. Ezzel ugyanis már *kimondtunk* róla valamit.” (In I. Bernhard: *Augustin*. München, 1922, 146. p.)

6. *Negatív himnuszok* – az 50–51. oldalhoz

Nüsszai Gergely itt következő „negatív himnuszának” negációit szinte észre sem vesszük. Ezeket csak a *mirum antinómiái* és *paradoxonai* erősítik fel:

ὦ πάντων ἐπέκεινα! τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν;
πῶς λόγος ὑμνησεῖ σε; σὺ γὰρ λόγῳ οὐδενὶ ῥητόν.
πῶς νόος ἀθρίσει σε; σὺ γὰρ νόῳ οὐδενὶ ληπτός.
μοῦνος ἐὼν ἄφραστος; ἐπεὶ τέκες ὅσσα λαλεῖται.
μοῦνος ἐὼν ἄφραστος; ἐπεὶ τέκες ὅσσα νοεῖται.
πάντα σε καὶ λαλέοντα καὶ σὺ λαλέοντα λιγαίνει.
πάντα σε καὶ νοέοντα καὶ σὺ νοέοντα γεραίρει.
ξύνοι γὰρ τε πόθοι, ξύνοι δ' ὠδίνες ἀπάντων
ἀμφὶ σέ· σοὶ δὲ τὰ πάντα προσεύχεται· εἰς σέ δὲ πάντα
σύνθεμα σὸν νοέοντα λαλεῖ σιγώμενον ὕμνον.
σοὶ ἐνὶ πάντα μένει· σοὶ δ' ἄθροα πάντα θαάζει.
καὶ πάντων τέλος ἐσσί, καὶ εἷς, καὶ πάντα καὶ οὐδεὶς,

οὐχ ἔν ἑών, οὐ πάντα· πανώνυμε, πῶς σε καλέσω,
τὸν μόνον ἀκλίστον; ὑπερνεφέας δὲ καλύπτρας
τίς νόος οὐρανίδης εἰσδύσεται; Ἰλαος εἶης,
ὦ πάντων ἐπέκεινα· τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν!

7. A 80. oldalhoz: A „fascinans fölött érzett feloldhatatlan örömhöz” sok analógiát találhatnánk abban, amit Goethe „nevesincs érzésnek” nevez. Lásd Eugen Wolf már idézett írását. Vesd össze még azzal, amit Tolsztoj ír Oleninről (aki ő maga) a *Kozák*ok végén:

Olyan nyugodtnak és olyan jól érezte magát – semmire sem gondolt, semmire sem vágyott, és hirtelen az ok nélküli boldogság és az ok nélküli szeretet olyan különös érzése fogta el, hogy a gyermekkorából megőrzött pusztaságtól megszállottságból keresztet vetett és hálaímeit mondott.

8. A 92. oldalhoz: A „semmiről” és az „ürességről” ezt írja nekem kollégám, Spitzer: „A »semmi« mint az »egészen más«-ra vonatkozó utalás példaként említhetjük a francia »néant« szót. Ezt rendszerint a »rien« »költői« megfelelőjének tartják. Valójában azonban ez egy olyan »semmi«, amely sejtetni engedi az »egészen mást«. Az az érzésem, hogy a »néant« szó az ófrancia kor óta egyre inkább (ezzel) a pozitív értelemmel telítődött.”

9. Durga – a 85. oldalhoz

A borzalom anyjához mégis olyan himnuszokat írtak, mint az itt következő:

Tán nem tudtam parancsaid,
Szegény voltam és renyhe tán,
Hogy nem volt erőm tenni a teendőt,
És nem borultam lábaidhoz?
Jóságos anya, mindenkit feloldozó,
Nékem is megbocsátasz:
Rossz fiú születik nemegyszer,
De nem létezik rossz anya.

Anya! Sok méltó fiad él a földön,
De én hitvány fiad vagyok.
Jóság, nem hagyhat sz mégsem el.
Rossz fiú születik nemegyszer,
De nem létezik rossz anya.

Anya! Világanya! Láбайдnál
Nem tisztelgettem és nem adakoztam,

S Te mégis végtelen szerettél.
Rossz fiú születik nemegyszer,
De nem létezik rossz anya.*

(Ld. Winternitz: *Geschichte der indischen Literatur*. Bd. 3. 123. p.)

10. A 102–103. oldalon található megjegyzéshez

Valamiféle hasonló tapasztalat felé közeledik Carlyle is, amikor azt mondja:

Ha van szemed és lelked, tekints be a *felfoghatatlan* hatalmas, parttalan birodalmába, tomboló zűrzavarának és nagyszerű forgatagának mélyére. Vajon nem találsz-e ott mégis, mindennek mélyén valamit, ami hallgatagon és örökké mindenknek fölött igazságos és mindenk fölött szép, mint ami egyedül valóságos és uralkodik az Egész fölött?

Csakhogy – ahelyett, hogy a „felfoghatatlanra” hagyná a mirumot, azt mégis megfoghatóvá akarja tenni a „legigazságosabb”, a „legszebb”, az „egész” racionális fogalmainak segítségével, kivéve ha ezek a fogalmak csak az illustre és az augustum „fel nem fogott” értékeinek jelei helyett állnak itt.

11. A *tremendum* a misztikában – a 128. oldalhoz

Ghazali, az arab misztikus, jól ismeri ezt a momentumot, mégpedig a misztikus tapasztalaton belül is, „minden értelem és megértés határán túl”:

Ha megijesztenek minket nagyszerűségének első sugarai, az az értelmes ember megértésének végső határa. A legvégső cél a zavaros, döbönt felismerés. (Vö. Al Ghazali: *Das Elixir der Glückseligkeit*. Német fordítása: H. Ritter. Jena, 1923, 15. p.)

12. A 139. oldalhoz: A „kategória” és a „tehetség” kifejezésekről röviden a következőket kell elmondanunk: a „kategória” kifejezést a szó első értelmében használjuk. Azt jelenti: „alapfogalom”, és – mint általában a fogalom – egy objektív, magát a tárgyat megillető jegyet jelöl. A „tehetség” azt jelenti: hajlamosak vagyunk arra, hogy olyan ismeretekre tegyünk szert, amelyek a mi esetünkben „érzelmi ismeretek”, vagyis „homályosak, nem explicitek”; később pedig az ilyen ismeretek első, érzelmi jellegű birtoklását jelenti. Ebben az értelemben a „tehetség” kiindulópontja és „forrása”, esetleg „eszmei alapja” az explicitté váló ismereteknek. Ez az eszmei alap végül is (érzelmi jellegű)

* N. Kiss Zsuzsa fordítása.

„a priori” ismeret, amennyiben nem érzéki megismerés útján jutunk a birtokába és ilyen módon nem is tehetünk szert rá, és nem vonatkozik semmi olyasmire, ami „érzékelés útján megismerhető”. – Az „érzelmi megismerésről” ld. R. Otto: *West-östliche Mystik*. 2. kiadás. 383. p., valamint *Gefühl des Überweltlichen*. 327 skk.

13. A 18. fejezet egészéhez vö. N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens* című könyvének kitűnő részletét, 193. p.:

Létezhet valódi hit kifejelett istenhit és szertartás nélkül is. De egyetlen olyan hit sem érdemli meg ezt a nevet, amelynek nincs elképzelése a szentről. – Bármily fontos az istenhit az Isten tisztelete mellett a vallás számára, a vallás lényege szempontjából létezik egy másik – és erre gyakran rámutattam –, egy még jelentősebb kritérium, és ez az, hogy megkülönböztessük a szentet a profántól.

14. A 146. oldalhoz: A „váltakozó mutatónévmások” kifejezésről – mint az első kísérletről a numinózus tárgy jelzésére – azt írja nekem Spitzer:

Romániában a női démont így nevezik: „Jejele”, ez szó szerint azt jelenti „Sie-e” (a nőnemű személyes névmás többes számban).

15. *Tanulmányunk egésze kapcsán* utalnunk kell E. Williger időközben megjelent könyvére: *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in der Hellenisch-hellenistischen Religionen*. „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten”, Band 19. Heft 1. Gießen, 1922, A. Töpelmann.

JEGYZET

¹ Vö. a német nyelv *gräsen* és *gräßlich*, *grauen* és *greulich* szavaival.

III. A SZÖVEGBEN SZEREPLŐ IDEGEN SZAVAK ÉS RÖVID IDÉZETEK JEGYZÉKE

actus purus (lat.) – tiszta megvalósultság

adhesio Dei (lat.) – Istenhez tapadás, Istenen csüngés

Adón olam (héb.) – örökkévaló Úr

afflatio numinis (lat.) – az isteni, a numinózus lehelete

Ahura-Mazdá (Ormuzd) (perzsa) – a mazdaizmus jóságos istene

akatalépton (gör.) – a felfoghatatlan

alienum (alienus) (lat.) – idegen, nem rokon
aliud valde (lat.) – nagyon idegen, egészen más
altum silentium (lat.) – magasztos csend
amor mysticus (lat.) – misztikus szeretet (szerelem)
anamneszisz (gör.) – visszaemlékezés, felidézés
animizmus (lat.) – elképzelés, amely szerint a vallás a holtak szellemében való hitből alakult ki
annihilatio (lat.) – megsemmisülés
anomia (gör.) – törvényszegés, bűn
apaiteiszthai (gör.) – kérés, visszakérés
apatheia (gör.) – közömbösség, szenvedélymentesség, szenvedés nélkülség
apolitroszisz (gör.) – váltságdíj, Újszövetség: megváltás Krisztus által
apophthegmata tón paterón (gör.) – az atyák mondásai
apotrèpein (gör.) – elfordítani, eltéríteni, eltávozni
arrhèton (gör.) – kimondhatatlan, elhallgatott
aszura, aszurák (szanszkrit) – természetfölötti lények a hindu vallásban
Attá nimcá (héb.) – Te megtalálható vagy...
augustus (lat.) – szent, fenséges, magasztos (ld. a könyv a 73. oldalát)
bathea tou Szatana (gör.) – a Sátán mélységei
bászár (héb.) – hús, test
bódhi (szanszkrit) – a buddhizmusban az a férfi, aki elérte a teljes megvilágosodást
caligo (lat.) – sötétség, homály
causae secundae (lat.) – másodlagos (világon belüli) ok
certitudo salutis (lat.) – üdvbizonyosság
coincidentia oppositorum (lat.) – ellentétek egybeesése
conformem esse verbo (lat.) – hasonló az Igéhez, egybevág az Igével

cum audiant eam tractari (lat.) – ...ha erről hall...
de gustibus non est disputandum (lat.) – ízlésről vitatkozni nem lehet
deima panikon (gör.) – „páni félelem”
deimosz (gör.) – félelmetes
desperatio (lat.) – kétségbeesés
deus absconditus (lat.) – rejtőzködő Isten
deus ignotus (lat.) – ismeretlen Isten
deus immobilis (lat.) – mozdulatlan Isten
deus incomprehensibilis (lat.) – felfoghatatlan Isten
(deus) revelatus (lat.) – kijelentett Isten
deus vivus (lat.) – élő Isten
déva, dévaták (szanszkrit) – angyal, angyalok
divina majestas (lat.) – isteni fenség
ellampatio (lat.) – kisugárzás
emát Jahve (héb.) – az Úr igazsága, az Úr hűsége
emátéká (héb.) – igazságaid, igaz tetteid
enthousiazeszthai (gör.) – elragadtatott állapotban (az isteni ihlet állapotában) lenni
epekeina (gör. helyhatározószó) – ott túl, amott, ill. korábban
epigeneszisz (gör.) – keletkezés
eufemein (gör.) – jó (megszépítő) beszéd
ex proprio iudicio – helyes ítéletből adódó
Él Saddáj, Elóhim, Eljon (héb.) – Isten héber elnevezései
facies Dei revelata (lat.) – Isten arcának megmutatása, kinyilatkoztatása
fascinans (fascino, fascinum) (lat.) – elbűvölő, ld. a könyv 48. skk. oldalán
fides (lat.) – hit, hűség, bizalom
gratia (lat.) – kedvesség, szeretet, kegyelem

hagiosz (gör.) – szent
hamartia (gör.) – vétek, bűn
heimarmenē (gör.) – végzet
he stood aghast (ang.) – döbbenet állt
henósizisz (gör.) – egyesítés
heterogónia (gör.) – a fajták (az eredet) különbözősége
hiqdis (héb.) – megszentelni, megszentelt

in actu (lat.) – a ténylegesség, megvalósultság állapotában
incomprehensibilitas (lat.) – felfoghatatlanság
ineffabile – kimondhatatlan
infernium temporale (lat.) – egy ideig tartó pokoli kín
in metuendis mirabilibus et judiciis incomprehensibilibus (lat.) – akarátában csodálatos és ítéleteiben kikutathatatlan (vö. Rm 11,33)
ira deorum (lat.) – istenek haragja
isvara (szanszkrit) – a jóga filozófiájában a világfolyamat rendjét fönn tartó örökkévaló isten

jigdal Előhim haj (héb.) – nagy az élő Isten
jom kippur (héb.) – az engesztelés napja

kai ethambounto, hoi de akolouthountesz ephobounto (gör.) – „Akik vele voltak, álmélkodtak, akik pedig mégis követték, féltek.” (Mk 10,32)

mahájána (szanszkrit) – „nagy szekér”, a buddhizmus egyik formája
majestas, tremenda majestas (lat.) – ld. a könyv 29. skk. oldalán
Melek eljon (héb.) – a magasságos király
metuenda voluntas (lat.) – félelmetes akarat
menei hē orgē (gör.) – tartós harag
miraculum (lat.) – csoda, bámulatot keltő dolog
mirae speculationes (lat.) – különös spekulációk
mirum ac mysteriosum (lat.) – különös és titokzatos

mirus, mirabile (lat.) – feltűnő, csodálatos, különös, ld. a könyv 34. oldalán
musz (szanszkrit) – titkos tevékenység
müisztérion tész anomiasz (gör.) – a törvénszegés titkos bűne (vö. 2Thessz 2,7)
müisztész (gör.) – misztériumba beavatott
mysteriis suis et judiciis impervestigabilis (lat.) – titkaiban és ítéleteiben kifürkészhetetlen
mysterium tremendum (lat.) – ld. a könyv 22. oldalán

Nemo audit verbum nisi spiritu intus docente (lat.) – senki sem hallja az ígét, hacsak a Lélek belülről nem tanítja
nova et rara (lat.) – új és ritka dolgok
numen, numinózus – a szó jelentéséről és használatáról ld. a könyv 16. oldalától
numen praesens (lat.) – a jelen lévő numen

obstupefacere (lat.) – bámulatba ejteni, megdöbbeníteni
omnipotentia dei (lat.) – Isten mindenhatósága
orgē (gör.) – hajlam, viselkedés, szenvedély, harag
orgē theou (gör.) – Isten haragja

par la durée (fr.) – az idő múlásával
pathē (gör.) – elviselt sors, baj, szenvedés
phósz (gör.) – fény, világosság
pneuma (gör.) – szellem, a teológiában: lélek
portentum (lat.) – csoda, csodajel
portentum, miraculum (lat.) – jel, csoda, csodajel
pradzsna páramitá (szanszkrit) – teremtmény tökéletessége
praedestinatio ambigua (lat.) – kétféle eleve elrendelés, ld. a könyv 109. oldalán
prodigium (lat.) – ld. *portentum*

proprio suo iudicio convicta (lat.) – ...el kell fogadnia saját ítéletére támaszkodva... a véleményt

pszilosz anthróposz (gör.) – meztelen, csupasz testű, átvitt értelemben: védtelen ember

qádós (héb.) – szent

qádós attá (héb.) – szent vagy

quanti ponderis sit peccatum (lat.) – milyen súlya van a bűnnek

quoniam tu solus sanctus (lat.) – mert egyedül Te vagy a szent

sanctus (lat.) – szent, megszentelt

sacer (lat.) – valamely istennek szentelt, szent

sacrosanct (lat.) – esküvel megszentelt, sérthetetlen

sanctitas (lat.) – valaminek a szentsége, sérthetetlensége

sákan (héb.) – lakni, tanyázni

sekina (héb.) – szó szerint szállás, tanyázás; a zsidó misztikában: Isten látható jelenléte (vö. 2Móz 13,21; Ézs 60,2); a keresztény misztikában: a Szentlélek teljes jelenléte

sensus (lat.) – érzés

sensus numinis – a numen érzése

sicut anulus gemmam (lat.) – mint gyűrű a drágakövet

siqquc (héb.) – tisztátalan, undok, útálatos

speculum aeterni patris (lat.) – az Örök-kévaló Atya visszatükröződése (vö. Zsid 1,3)

spiritus sanctus in corde (lat.) – a szívben lakozó Szentlélek

stupendum (lat.) – bámulatra méltó

stupor (lat.) – érzéketlenség, álmélkodás, ostobaság, ld. a könyv 35. oldalán

szebasztosz (gör.) – felséges, szent

szemnon (gör.) – tisztelet tárgya, szent, magasztos

szunjam, szunjata – ld. a könyv 39. oldalán

támah (héb.) – csodálkozni, megijedni, megrémülni

telosz (gör.) – cél, megvalósulás, beteljesedés

testimonium spiritus sancti internum (lat.) – a Szentlélek belső tanúságtétele

thambosz (gör.) – megdöbbenés, álmélkodás

thambelszthai (gör.) – megdöbbenni, álmélkodni

thateron (gör.) – a másik, a többi

theion (gör.) – istenség, isteni rendelés

theologia negativa (lat.) – Istent tagadások (negációk) révén kifejező értekezési mód

théosz (gör.) – isten

tremendum, tremor – ld. a könyv 23. skk. oldalán

trémor (lat.) – remegés, megrendülés, ld. a könyv 23. oldalán

ubekén tén pakdeká (héb.) – ...és ilyen módon a fenevadat megítélted...

ubi nihil valet, ibi nihil velis (lat.) – ahol semmit sem érsz, ne is akarj semmit

vera majestas (lat.) – igazi fenség

verbo conformis (lat.) – ld. conformem esse verbo

via eminentiae et causalitatis (lat.) – a fokozás és az okság útja

via negationis (lat.) – szó szerint „a tagadás útja” vö. theologia negativa

visio beatifica (lat.) – boldogító látás, Isten színről színre való meglátása (vö. 1Kor 13,12)

vita religiosa (lat.) – vallásos élet

viva vox [Dei] (lat.) – Isten élő igéje

zoé (gör.) – élet

52. oldal

Egyetlen város, Sion, mennybe épített titokzatos város,
Hol örülsz nekem, hol vádolsz, szomorkodom, vágyakozom.
Gyakran átsuhanok rajtad, mert testemmel nem tudok, szívemmel,
De mert testem földi és a föld testi, hamar visszahullok.
Senki sem közölheti, senki sem mondhatja el,
Miféle ragyogás tölti meg falaidat, palotáidat.
Éppúgy nem mondhatom el, ahogy ujjammal nem érinthetem az eget,
Ahogy nem tudok a vízen járni és nem állíthatom meg röptében a nyilat.
Ragyogásodtól összeszorul minden szív, ó Sion, ó üdvösség.
Időtlen város, dicséreted (bármily nagy legyen is) nem hazudhat.
Ó, új lakóhely! melynek alapja hívők gyülekezete és hívő nép,
ő gyarapít, épít, sokasít, magáévá tesz, beteljesít és egységesít téged.

78. oldal

Es szavakat választottuk, hogy valamelyest érzékeltessük, amit fölfogni nem tudunk.

123. oldal

Hogy helye legyen a hitnek, el kell rejtenuünk mindent, amit hiszünk.

124. oldal (Si enim...)

Mert ha igazságossága olyan természetű volna, hogy az ember fel tudná fogni igazságosságát, *nem volna isteni* és semmiben sem *különbözne* az emberi igazságosságtól. De mert Isten igaz és egy, s teljességgel felfoghatatlan és emberi ésszel megközelíthetetlen, *illendő* – vagy inkább szükséges –, hogy igazságossága is felfoghatatlan legyen.

124. oldal (Bonum nostrum...)

A mi javunk rejtve van, mégpedig annyira mélyen, hogy önnön ellentéte alatt (*sub contrario*) rejtőzik. Tehát életünk a halál alá, igazságunk a bűn alá, erőnk erőtlenség alá van elrejtve. És általában mindaz a jó (dolog), amire igent mondunk éppen önnön tagadása alá (van elrejtve), hogy a hitnek Istenben legyen meg a helye, aki *negatív* lényeg és jóság, és bölcsesség és igazság, akit nem birtokolhatunk és nem ragadhatunk meg, hacsaknem minden igenlésünk tagadása által. Mert a mi életünk Krisztussal együtt el van rejtve Istenben, vagyis a tagadásban (van meg) mindaz, ami érezhető és megérthető.

124. oldal (Nam Deus...)

Ugyanis Isten a maga természetében éppoly mérhetetlen, fölfoghatatlan és végtelen, mint amennyire elhordozhatatlan az emberi természet számára

163. oldal (Atque...)

De még a természetes észnek is el kell fogadnia saját ítéletére támaszkodva ezt a véleményt, ha nem létezne is Szent Írás. Mert minden ember, ha erről hall, szívében rátalál a következő nézetre, és csak vonakodva ismeri el érvényességét: először Isten mindenhatóságát, másodsor azt, hogy mindent tud és előre lát, és nem lehet őt sem megfélemlíteni, sem becsapni. Mert e kettőt a szív és az érzékek biztosítják...

163–164. oldal (Omnium...)

Minden emberi lélekbe bele van vésve Isten ismerete. Minden ember tudja a pusztá természettől vezettetve, a művészetek és a tudomány ismerete nélkül is, hogy van Isten. S ezt Isten minden ember lelkébe belevéste. Nem is volt soha olyan vad és bárdolatlan nép, amely ne hitt volna valami isteni teremtésben. Ezért mondja Pál is: Isten láthatatlanságát a világ teremtménye után ismerjük fel, mert Isten örök erejét és Isten-voltát teremtményei révén láthatjuk. Ezért tudták a pogányok is, hogy van Isten, bármennyire epikureusok voltak is, bármennyire is hangoztatták, hogy nincs Isten. Vagy talán nem ez a tagadás mutatja, hogy van Isten? Senki sem tagadhat ugyanis olyasmit, amiről semmit sem tud. – Ezért aztán némelyek, akik egész életükben a legnagyobb bűnökben fetrengtek, mintha nem volna Isten, soha nem számúzhették lelkükből a lelkiismeretet, és ezzel tanúsítják és állítják Isten létezését. S ha ezt a lelkiismeretet olykor elnyomhatták is hitvány és hamis nézetek, mégis visszatér és segíti őket életük utolsó pillanatában.

212. oldal

Ó MINDENHATÓ! – Hogy is nevezhetnénk másképp!
Hogy dicsőíthetnénk szóval: nincs szó, mely kimondhatna Téged.
Hogy tekintsen Rád az ész: nincs olyan ész, mely felfoghatna.
Az egyetlen vagy, akinek neve nincs: mert csak általad lesz neve mindennek.

Az egyetlen vagy, akit a gondolat nem ismerhet meg: mert csak Általad lesz a gondolat és minden, mi elgondolható.

Téged dicsőít, ami dadogni tud és ami nem tud.

Minden vágy mint fájdalom feléd irányul.

Hozzád könyörög a Mindenség. Hozzád szól dadogva minden, Képmásoddal szívében, hallgatag himnuszával.

Csak hozzád ragaszkodik minden, feléd törekszik.

Mindennek célja Te vagy: Te egyetlen, minden és senki,

Aki *nem* is vagy, *nem* minden vagy. Hogyan nevezzelek Téged, egyetlen névtelent, aki benne vagy minden névben?

A felhők fölötti sötétségbe nem hatol mennyei értelem. – Kegyelmezz,

Ó MINDENHATÓ! – Hogy is nevezhetnénk másképp!

PETHŐ SÁNDOR

RUDOLF OTTO – AVAGY AZ ELRETTENTŐ TITOK FILOZÓFIÁJA

Aszent nem lenne szent, ha nem bizonyulna éppen büntető hatalmú érinthetlensége által sérthetetlennek.

E. Drewermann

Elvitték az Isten ládáját Abinádáb házából, amely a dombon volt. ... Ahj ment a láda előtt. Dávid és Izráel egész háza pedig szent táncot járt az Úr színe előtt mindenféle ciprusfa hangszernek, citerának, lantnak, dobnak, csörgőnek és cintányérnak a kíséretével: Amikor Nákón szérűjéhez értek, Uzzá az Isten ládájához kapott, és megfogta, mert megboltlottak az ökrök. Ezért fellángolt az Úr haragja Uzzá ellen. Nyomban lesújtott rá meggondolatlanságáért az Isten, és meghalt ott, az Isten ládája mellett. Dávid pedig megdöbbszent attól, hogy az Úr össztörte Uzzát.

2Sám 6,4–8

1.

Klasszikus művet tart kezében az olvasó. Első közelítésben – tűnjön bár közhelynek – más és több aligha mondható Rudolf Otto művéről. A könyv máig gyűrűző hatása éppoly nyilvánvaló, mint az, hogy számos átdolgozás, bővítés nyomát hordozó tartalma csak ügyel-bajjal illeszthető a vallásfilozófiai és vallástörténeti művek sorába. Másfelől a modern vallásfilozófia önértelmezési problémái még tovább nehezítik a dolgot. Ne feledjük: olyan fogalmi terepen mozgunk, ahol – Hume, azaz bizonyos értelemben a kezdetek óta – a tudomány fogalmának meghatározását célzó definíciók sokaságánál csak tarthatatlanságuk szembetűnőbb, s ahol (a fenti körülménytől semmiképpen sem függetlenül) a legutóbbi időkben vagy a negációk végeláthatatlan szaporítása révén alkotott meghatározás,¹ vagy

a definiálásról való rezignált lemondás² vált követendő módszerre. Ha pedig egy-egy tudós pozitív tartalmú definíció megalkotására vállalkozna, az gyakran annyira semmitmondóra sikerül, hogy ezzel megalkotója akaratlanul is az előző megoldások valamelyikének jogosultságát igazolja.³ A modern vallásfilozófiának azonban csak az egyik – meglehetősen legtisztábban kirajzolódó – frontja húzódik a „definiálók” és a meghatározást kerülők között. A tudomány fogalmának, tárgykörének pontos körülírása mellett érvelők csoportja éppoly kevésbé egységes, mint az azt elutasítóké. Az előbbieik között éppúgy megtaláljuk a vallásfilozófiát a teológiai kijelentések (assertions) racionális interpretációjaként értelmezőket,⁴ mint azokat, akik valamiféle „metareligion” megalapozását,⁵ a vallás és filozófia kapcsolatának tisztázását,⁶ vagy éppen a vallásos nyelvhasználat vizsgálatát⁷ várják tőle. A másik póluson pedig nemcsak a meghatározás elutasításának érvei és motívumai különbözőek,⁸ hanem már azt illetően is megoszlanak a vélemények, hogy mit kell definíción érteni.⁹ Nem nehéz tehát belátni: ha az újabb kori vallásfilozófia problémafelvetése felől közeledünk Otto művéhez, az abban megfogalmazott kérdések gyakran megfoghatatlannak, néha pedig egyenesen értelmetlennek tűnnek.¹⁰ Viszont ha a modern vallástudomány alig két évszázados történetére, s ezúttal szándékosan annak néha jogosan kritizált fogalomhasználatára és még problematikusabb „eredményeire” tekintünk, első pillantásra látszik, hogy a tudomány legutóbbi másfél emberöltője során egyaránt jelentős szerepet játszott mind Otto életművének recepciója, mind az általa felvetett (vagy éppenséggel fogalomrendszerében megfogalmazhatatlan) kérdések továbbgondolása. Otto életműve – s különösen áll ez *A szent*-re – vallástörténészek generációi számára vált integrációs faktorrá.¹¹ Ez a perspektíva azonban a maga sajátos módján megtévesztő. Az első megjelenéssel szinte egy időben publikált fordítások, a bíráló vagy elismerő, ám mindenképpen a művek beható ismeretéről tanúskodó recenziók problémátlan, vagy legalábbis nagyobb buktatók nélküli hatástörténetet sejtetnek. Mivel Max Müller, Otto és Eliade után már aligha jut bárkinek is eszébe, hogy a vallástörténet tudományosságát megkérdőjelezze, ma már nem könnyű belehelyezkednünk abba a szellemtörténeti szituációba, melyben *A szent* – és a hozzá hasonló művek – tartalmának megítélésében még jelentős sze-

repet játszott a „tudományos jellegükről” alkotott, gyakran elmarasztaló ítélet.

A kortársak – érthetően – élesebben fogalmaznak: a neves vallásfenomenológus, Gerardus van der Leeuw, „nem minden esetben könnyű küzdelemről”,¹² Ernst Benz pedig „harci helyzetről”¹³ beszél, melyben a vallástudománynak ki kellett vívnia önállóságát a rokon tudományokkal szemben.

A vallástudomány és a teológia korabeli németországi viszonya felől értelmezve a teológusnak induló Otto pályája bizonyos értelemben lenyomata a vallástörténet e „szabadságharcának”, azaz annak a folyamatnak, melynek során a liberális teológia „vallástörténeti iskolájából” önálló tudománnyá vált. E küzdelem – bármily csábító is lenne az ellenkezőjét állítani – még Németországban sem *A szent* megjelenésével dőlt el.¹⁴ Otto – s kezdetben kisszámú fegyvertársa – helyzete elsősorban azért volt nehezebb, mint a kortárs angol vagy francia kutatóké, mert többé-kevésbé nyíltan konfrontálódniuk kellett egy olyan filozófiai, teológiai hagyománnyal, mely a németországihoz hasonló súllyal másutt nem volt jelen. E hagyomány felől nézve Otto egész tudományos munkássága sajátos módon közvetít olyan végletesen ellentétes álláspontok között, melyeknek mások csak egyik vagy másik aspektusát tudták artikulálni. Teológiai tekintetben pontosan olyan messze áll a liberális teológia racionális szélsőségeitől, mint a szupranaturalista ortodoxiától. Vallástörténeti tevékenysége éppúgy ellentétes a filológia felől közelítő, pusztán deskripcióra törekvő, a liberális teológia „vallástörténeti iskolájába” torkolló, a kereszténységet más vallások elemeinek heterogén összességéként értelmező 19. századi racionalizmus alapelveivel, mint a racionalizmus másik, a vallástörténeti jelenségek sajátos, irracionális jellegét tagadó, végső soron a dialektikus teológia által befolyásolt, modernizált változatával. Ebből a különös szituációból következően, a vallástudomány „emancipálása” a teológia „uralma” alól egyszerre jelentette a teológia egy meghatározott, a vallástörténeti kutatásokat önmagában megengedő, ámde „vallástörténeti iskolaként” végső soron a teológia fennhatósága alatt tartó, liberális változatának a kritikáját, s a vallástörténet mint tudomány illegitimitását valló, a liberális teológiával határozottan szemben álló dialektikus teológia kritikájának kiprovokálását. Otto életművében így egyszerre van jelen egyfajta – egyébként nyíltan csak ritkán expli-

kált – kritikai mozzanat, s a kritika tárgyán messze túlmutató, sőt azzal ellentétes filozófiai-teológiai attitűdök irányában megnyilvánuló kihívás.¹⁵

Noha Otto életművének értelmezéséhez e különös szellem-történeti helyzetből kiindulva érdemes közelednünk, ez önmagában nem jelenti azt, hogy munkásságát kizárólag egy hosszú és összetett tudományos polémia egyik elemeként kellene felfognunk. Tekintetbe kell vennünk, hogy Otto sem tudósként, sem emberként nem volt a szó valóságos értelmében harcias alkat, ritka konfrontációi során gyakran a csöndes visszahúzó-dást választotta.¹⁶ Nyilvánvaló, hogy teológiai képzettsége és tehetsége alkalmassá tette volna arra, hogy a dialektikus teológusok valláskritikáját saját teológiai előfeltevéseikkel szembe-sítse, s ezáltal – legalább közvetve – a vallástörténet tudomány-ként való elfogadtatását elősegítse, ám mégsem tette. Aligha kétséges, hogy tartózkodása mögött érdeklődése átalakulása mellett egy sor személyiségére visszavezethető ok is meghúzó-dott. Bár a kor, melyben élt, Németországban a hangos teológiai csatározások ideje, életművében – egy-két teológiai munkáiban fellelhető utalás kivételével – alig-alig találunk erre utaló nyomokat. Ráadásul – s a halála óta eltelt évtizedek érthetően csak erősítették e tendenciát – ez a terjedelmével és tematikus sokfé-leségével egyaránt lenyűgöző mű mintha elfedné létrehozója személyét. Bár Otto tudománytörténeti jelentőségét, a művei-ben a rokon tudományok (vallásfilozófiai, teológia) irányában megfogalmazott kihívás súlyát és eredetiségét ma már senki sem tagadja, a halála óta eltelt jó fél évszázad folyamán életéről, munkásságáról önálló monográfia nem született,¹⁷ életrajza le-xikonok,¹⁸ emlékkönyvek¹⁹ és a marburgi egyetemi archívum²⁰ egymásnak nem ritkán ellentmondó adatai alapján rekonstruál-ható. A szórványos adatok nyomán kirajzolódó kép egy számos tekintetben rendhagyó akadémiai pálya történetét tárja elénk.

2.

Rudolf Otto 1869. szeptember 25-én született a Hannover köze-lében fekvő Peinében egy tizenhárom gyermekes, gyártulajdo-nos család utolsó előtti sarjaként. 1880-ban a család a cég terjesz-kedése miatt Hildesheimbe költözött, ahol a családfő nem sok-kal ezután meghalt. A ránk maradt adatokból úgy tűnik, hogy

a cégtulajdonos apa halála nem ingatta meg a család anyagi helyzetét: Otto a jó nevű hildesheimi Andreanumban végezhetett tanulmányait, s magánúton bővíthette már Peinében megalapozott latin és görög ismereteit. Mivel a jó képességű, s ráadásul magántanárai révén újabb és újabb ismereteket szerző Ottónak a középiskolai tananyag elsajátítása semmilyen nehézséget nem okozott, az iskola kínálta szellemi lehetőségek nem is jelentettek számára igazi kihívást. Ez utóbbi körülmény – mint ő maga írja – sajátos módon befolyásolta egész későbbi tudományos pályafutását, hiszen „nem szokott hozzá a szigorú és módszeres munkához”²¹. Kijelentését jó néhány év múltán *A szent* kritikusa is rosszállóan erősíti meg.²² A család vallásos szelleme – s e konfesszionális kötöttségeit tekintve igen merev család vallássosságától mi sem állt messzebb, mint Otto későbbi nyitottsága a nem keresztény vallások iránt – semmi kétséget sem hagyott azzal kapcsolatban, hogy Otto útja szükségképpen az egyház kötelékébe vezet. Ezen az elhatározáson a vallásos családi légkör melletti másik, élete folyamán többször visszatérő²³ nagy kihívás sem tudott változtatni, amely Ottót (életében először valószínűleg középiskolás korában) a darwinizmus irányából érte. Sőt – amennyire rekonstruálható – korai találkozása a darwinizmussal egyenesen ellenkező irányban hatott, s csak erősítette a szigorú otthoni vallásos légkörből nyert szellemi impulzusokat.

1888 áprilisában, az érettségi vizsgák után a fiatalember az erlangeni egyetemen kezdte meg tanulmányait. A döntés korántsem a véletlen műve volt, a hannoveri tartományhoz tartozó Göttingen liberális szellemével szemben Otto tudatosan választotta a jóval konzervatívabb szellemi légkört árasztó Erlangent, remélve – milyen furcsa a későbbi, ortodoxnak semmiképp sem mondható szemléletű tudós pályáján e mozzanat! –, hogy ott a protestáns ortodoxia védelmére, s egyszersmind a teológiai liberalizmus kritikájára is alkalmas tudományos fegyverzetet szerezhet magának. Ennek ellenére az 1889-es tanév tavaszi félévében – háta mögött az egy esztendő, az akkori szokások szerint az egyetemi tanulmányok idején teljesített katonai szolgálattal – már a göttingeni egyetemen találjuk. Mivel adataink szerint 1889 húsvétján szerelt le, gyanítható, hogy első két egyetemi félévére inkább a hadsereg, semmint az egyetem nyomta rá bélyegét. Ebből következően a mögött a körülmény mögött,

hogy 1889 nyarán útja Göttingenbe vezet, nem feltétlenül az erlangeni szellemből való korai kiábrándulást kell sejttenünk. Göttingeni első félévéről mindössze egyetlen biztos adat maradt ránk: H. Schulz, a neves rendszeres teológus apologetikai előadásait hallgatta.²⁴

A göttingenire következő téli félévet Otto ismét Erlangenben töltötte, ahol a Martin Kähler köréhez tartozó J. E. Gloel exegetikai előadásait hallgatta.²⁵ Ezt megelőzően, a két szemeszter közti szünetben életében valószínűleg először hosszabb külföldi utazást tett. Úti célja Anglia volt. Biztos ismeretünk van arról, hogy Gloel kurzusa mellett Erlangenban elsősorban F. R. von Frank dogmatikai előadásait látogatta. Ez utóbbi találkozásából egész későbbi pályáját befolyásoló élmény fakadt: korábban megingathatatlannak hitt ortodox protestáns értékrendje egyetlen szemeszter alatt halálos sebet kapott, s a magát Frank köréhez tartozónak valló, a liberális szellemtől korábban idegenkedő fiatalember az 1891-es tanév tavaszi félévében egyenesen azért tért vissza Göttingenbe, mert a benne megfogalmazódó kérdésekre adott erlangeni válaszok sem hitbéli, sem tudományos tekintetben nem voltak többé kielégítőek számára. Az erlangeni egyetem szelleme tehát nem váltotta be, ha jobban meggondoljuk, nem is válthatta be az Otto által hozzá fűzött reményeket. R. Schinzer nem ok nélkül beszél szellemi válságról a Göttingenbe való átiratkozás kapcsán.²⁶ E konfliktusnak ma már csak azt a rendszeres teológiai aspektusát tudjuk rekonstruálni, melyet a Frank nézeteivel való találkozás, s ezzel összefüggésben a teológia egyoldalúan biblicista megalapozásának feladása, azaz annak felismerése jelentett, hogy hitbéli ismereteket nem kizárólag a Szentírásból vett idézetek kompilációja révén nyerhetünk.

Frank szubjektivista dogmatikai nézeteivel való találkozása egy másik irányban, a történeti kritika vonatkozásában is átalakította Otto Szentírás-tudományhoz fűződő viszonyát. Míg korábban – az ortodox protestáns exegézis érvelését követve – a Szentírás üzenetének szétdarabolását látta a történeti kritikai módszerben, ezután egyenesen az írásmagyarázat alapjának tartotta azt. E fordulatban nyilván jelentős szerepe volt Smend öszövétségi exegetikai előadásainak, de az újból felvett Schulz-kollégiumoknak, valamint a Göttingenbe nemrég érkezett Th. Häringgel kialakult szoros viszonyoknak is. Bár kétségtelen, hogy

Otto Göttingenben egyre közelebb került a Ritschl-féle teológiai iskolához,²⁷ ez önmagában véve nem jelentett semmiféle szellemi egyoldalúságot. Ellenkezőleg: tevékenysége már ez időtől fogva lényegében a szűk értelemben vett konfesszionális határok átlépése felé mutat. Teológiai tanulmányai mellett jelentős óraszámban hallgatott művészettörténeti kollégiumokat, sok időt szentelt a zenének. Tekintve, hogy későbbi vallástudományi munkásságában mindkettő fontos szerephez jut majd, ilyen irányú tanulmányait még akkor sem írhatjuk egyszerűen az útját kereső fiatalember ide-oda csapongó érdeklődése számlájára, ha tudjuk, hogy tanítványa és későbbi barátja, K. Flemming megítélése szerint pl. a zenét „több kedvvel, mint tehetséggel” művelte.²⁸ Úgy tűnik, hogy a zenei, képzőművészeti, építészeti stb. érdeklődésnek nemcsak a konfesszionális kötöttségektől való elszakadásában, hanem későbbi munkássága irányvonalának kialakulásában is jelentős szerepe volt. Bizonyos értelemben talán jelentősebb, mint – egyébként igen alapos – arab és arámi stúdiumainak.

Ennyi, s nem több, ami Otto tanulóéveiről a marburgi egyetemi archívumban (HS 797/582 nyilvántartási szám alatt) őrzött saját kezű feljegyzéseiből rekonstruálható. Pályája további nyomon követésében a forrásokat részint levelezése, részint barátainak emlékezései, illetve a halála után hozzátartozói által összegyűjtött töredékes feljegyzések szolgálatják. A marburgi archívum egyik adata szerint²⁹ tanulmányai végeztével hosszabb utazást tett Korfun és Görögországban, majd (valószínűleg 1892-ben) letette a teológiai alapvizsgát. Ezt követően az erichsburgi szemináriumban találkozunk vele.³⁰ 1895-ben saját költségén³¹ két társával Lipcse–Bécs–Velence–Trieszt útvonalon hosszabb alexandriai utazást tett. Március 12-én érkeztek Kairóba, ahol Otto mind a kopt egyházzal,³² mind az iszlámról mélyreható benyomásokat szerzett.³³ Alexandriából Jeruzsálembe utaztak, majd Názáret, Haifa, Bejrút, Szmirna érintésével, az Áthosz-hegyi kolostorváros meglátogatása után, valószínűleg pünkösd tájékán érkeztek vissza Németországba. Ottót egy szerény göttingeni inspektori állás és egy hatalmas, több évre munkát adó, intellektuális kihívás várta: az utazás során szerzett, mind mennyiségében, mind sokféleségében lenyűgöző vallási élményanyag feldolgozása.

Nehéz lenne megmondani, hogy hazaérkezése után ő maga mennyire látta tisztán jövődőbeli útját. Első nyomtatásban megjelent munkája³⁴ éppenséggel semmit nem árul el a majdani vallástudós szerteágazó érdeklődéséből. Nemcsak a pneumatológiai témának a korabeli teológián belüli közhelyszerűsége, hanem a tárgyalás módja és a kifejtés színvonala is beláthatatlan messzeségben van még a későbbi Ottótól, így hát a mű nemcsak az érett szerző látásmódját nem előlegezi meg, de még az utazásai során szerzett vallási benyomásokból sem találunk többet benne, mint amennyi összeegyeztethető a téma korabeli lutheránus tárgyalásának szempontjaival. Figyelembe kell azonban venni, hogy az írás bizonyos mértékig még Otto teológiai stúdiumainak része, s mint a teológiai licenciátus megszerzésére készült munka, nem feltétlenül tükrözi minden esetben szerzője álláspontját.

1899-ben, harmincéves korában végre megnyílt előtte az egyetemi karrier lehetősége, ha egyelőre csak egy szerény, Göttingenbe szülő magántanári kinevezés formájában is. A rákövetkező évben, a nyári szünet alatt ismét úton találjuk; augusztusban és szeptemberben hosszabb utazást tett Oroszországban. Bár elsődleges célja az Onyega-tó melletti kolostorok megtekintése volt, N. Söderblom³⁵ ajánlólevelével útba ejtette Helsingforst (Helsinki) is, s ott hosszú beszélgetést folytatott a neves finn valláskutatóval, Hjelttel. Az utazást ismét egy karcsú könyv megjelenése követte,³⁶ melyben a frissen megszerzett benyomások, élmények és tapasztalatok rendszerezésének igénye éppoly kevésbé látszik, mint az előzőben.

1904-ben egyetemi karrierjében megtörtént a rég várt fordulat: Göttingenben megkapta a nyilvános, rendes egyetemi tanári kinevezést. Ugyanebben az évben előbbi műveinél jóval átfogóbb munkát publikált,³⁷ ezt követően elkészült és 1909-ben megjelent jóval kevésbé eredeti, tankönyvszerű munkája is.³⁸ Ez utóbbi két munka azáltal, hogy világosan megjeleníti az Otto világnézetében ekkor már hangsúlyozottan jelen lévő neokantianus elemeket, félreérthetetlenül utal gondolkodása átalakulásának tényére.

Az utazások – jóllehet megrendült egészségi állapota hosszú időre Göttingenhez, illetve különféle gyógyhelyekhez kötötte – hosszú szünet után 1911–1912-ben folytatódtak.³⁹ Első, inkább egészsége helyreállítását, semmint tudományos célokat szolgáló

ló útja Afrikába vezetett. Sajátos, hogy éppen az a földrészt nyújtotta számára talán a legfontosabb lélektani impulzust A szent megszületéséhez, melynek kultúrája egyébként jórészt kívül esett érdeklődési területén. A *Christliche Welt* című folyóiratban (1911, 709. p.) lelkes cikkben számolt be arról a lenyűgöző hatásról, melyet Ézsaiás prófétának a tangeri zsinagógában felzendülő triszhagionja gyakorolt rá.⁴⁰ Számos – hiányosan dokumentálható – benyomás érhetett azon a világgörűli utazáson is, melyen a Kahn-alapítvány jóvoltából vehetett részt. Az alapítvány 1300 aranyat bocsátott a rendelkezésére, melyből 1200 könyvek vásárlására volt szánva, s mivel az adományozók ragaszkodtak a világ körűli utazáshoz, Ottónak akarva-akaratlanul ki kellett töltenie a támogatók által a világutazásra „előírt” tíz hónapot. Ismereteink szerint 1911 végétől 1912 júliusáig volt úton.⁴¹ Október 12-én szállt hajóra Triesztben, november 2-án ért Indiába, ahol rövid pihenő után az Indus mentén Lahoréba, majd onnan egy hónap múltán Kalkuttába utazott tovább. Indiából Japánba hajózott, majd három hónapos kínai tartózkodás után a transzszibériai vasúttal Kazanyon át, rövid moszkvai kitérő után érkezett vissza Berlinbe. Élete következő néhány esztendeje ismét jelentős fordulatokat tartogatott számára: 1913-ban a demokrata párt színeiben a képviselőház tagjává választották,⁴² majd 1914-ben a breslaui egyetemen fogadott el tanszéket, 1917-ben pedig Marburgba költözött.

Ettől az időtől nyugdíjazásáig (1929) a marburgi egyetem nyilvános, rendes professzora maradt. Tudományos tevékenysége mellett ideje jelentős részét – mindvégig aggregény maradt – az általa létrehozott, az emberiség közös lelkiismeretének megteremtését célzó Religiöses Menschheitsbund ügyeinek szentelte.⁴³ 1924-ben az ohioi Oberline College meghívására a Haskell Lectures keretében a keleti és nyugati misztikáról tartott előadás-sorozatot, ezt követően Uppsalában és Oslóban is megfordult vendégelőadóként. 1927 októberétől 1928 májusáig ismét úton van, a közvetlen úti cél India, ahol a neves valláskutatóval, H. von Glasenapp-pal is találkozik. Bár útítársa fennmaradt feljegyzései egy idő után hézagossá válnak,⁴⁴ Otto egyik levele arra enged következtetni, hogy útjuk Jeruzsálembe, majd Haifán, Bejrúton, Tripolin, Aleppón át Kis-Ázsiába vezetett, s Konstantinápolyból valószínűleg az 1928-as tavaszi szemeszter kezdetére érkeztek vissza Marburgba.⁴⁵

1917-es marburgi kinevezésétől (ez egyszersmind *A szent* első kiadásának éve is) Otto egyetemi oktatói tevékenysége két nagy csomópont köré szerveződött. Kezdetben rendszeres teológiát adott elő, majd emellett teológiai etikát is. Ma már csak töredékes kéziratokból és előadásjegyzetekből rekonstruálható előadásainak elemzése azt mutatja, hogy szűkebb értelemben vett teológiai tevékenysége szoros összefüggésben volt vallástörténeti kutatásaival. Amennyire a ránk maradt feljegyzésekből megítélhető, etikai előadásainak egyik alaptétele a kereszténység és az indiai vallások etikája közti differencia árnyalt kidolgozása volt. Ez az értelmezés a húszas években született vallástörténeti tanulmányok elemzése révén is valószínűsíthető.⁴⁶ 1924–1925-ből és 1927-ből fennmaradt dogmatikai előadásainak kidolgozottsága azt bizonyítja, hogy tevékenységének „hivatalos” részét sem egyszerűen kötelességtudatból végezte. E különös kettősség: az egymástól eltérő elméleti előfeltevésekben gondolkodó és alkotó teológus és vallástörténész Otto „rejtélye”, olyan sokakat elgondolkodtató és sokszor eleve helytelenül megfogalmazott problémája az Otto életművét elemző irodalomnak,⁴⁷ mely pontosan a szellemi portré legfontosabb vonását, a számos vallás tanulmányozásának eredményeként a hétköznapiakban megjelenő magasrendű erkölcsiséget teszi felismerhetetlenné. Otto közéleti és tudományos tevékenysége között különösen az 1920-as évektől kezdődően ez a viszony teremt összhangot. Bár az utolsó nagy utazást követő évben, 1929-ben megromlott egészségére hivatkozva nyugdíjazását kérte, az oktatástól való visszavonulás nem jelentette sem közéleti, sem alkotói munkájának feladását. 1937. március 7-én halt meg.

3.

Ha Otto szent szövegekhez írott kommentárjait, indoeurópai vallástörténet körébe tartozó munkáit és publicisztikáját teljes egészében figyelmen kívül hagyva *A szent* felé fordítjuk figyelmünket, az első szembetűnő tény a mű szinte páratlan hatástörténete. Valljuk be, e sok irányú, részleteiben mindmáig felderítetlen hatás kezdetben nehezen érthető. Otto könyve – legalábbis első olvasatra – valósággal emészthetetlen. Jószérével azt sem tudjuk eldönteni, hogy mit olvasunk. Vallásfilozófiát? Ennek –

túl azon a korábban már említett körülményen, hogy Otto gondolatmenete a modern vallásbölcselet kategóriáira nem (vagy alig) fogalmazható át – ellentmond a könyvben itt-ott egész fejezeteket kitöltő, mindössze rövid összekötő szöveggel egymáshoz kapcsolt, jelentős mennyiségű vallástörténeti anyag.⁴⁸ Vallástörténetet talán? Ezt szembevetően cáfolja a vallástörténeti hivatkozások legtöbbször kiegészítő, a könyv fő mondani-valóját mintegy illusztráló jellege.⁴⁹ A mű egész fogalomrendszere szinte lebeg, szerzője hol tudottnak vesz az olvasó számára nem magától értetődő dolgokat, hol pedig egyetlen zárójelbe tett fordulatával szétzúzza a mű fogalomrendszerének dzsungelében egyre reménytelenebbül utat tévesztő olvasó addig biztosnak hitt értelmezését. Röviden szólva: *A szent* megjelenésének évében marburgi professzorrá kinevezett Otto olyan művel vonta magára a tudományos világ gyakran kritikában, s nem ritkán kétes értékű dicséretben megnyilvánuló figyelmét, amittől semmi nem áll messzebb, mint a német katedrafilozófia igekötőket is patikamérlegre tevő, kínosan precíz fogalomrendszere. Az utóbbihoz szokott gondolkodásunk töprengő tanács-talansággal áll Otto sokszor vízióra emlékeztető műve előtt, s műfajáról alig tud többet mondani, mint egyik modern értelmezője, aki szerint e műben Otto egyszerre vallástörténész, valláspszichológus és filológus – s hozzá mindhárom minőségében legitim.⁵⁰ Elsőre talán még ennél is szerényebb eredményre jutunk, ha a könyv témája felől próbáljuk megérteni hatásának okait, ám a mű kategóriarendszerének immanens értelmezése felé az első támpontot mégiscsak e kategóriák történeti beágyazottságának értelmezése adja.

A szent alapproblémája – ez már első olvasatra világosan látszik – legáltalánosabban a megfogalmazhatatlan szavakba öntésre tett kísérletként értelmezhető. Ha felfigyelünk e kísérlet heroizmusára, s rávilágítunk elméleti előfeltevéseire, egy olyan filozófiai hagyomány kellős közepén találjuk magunkat, amely Fries és általában a neokantizmus világával való találkozás mellett egy másik irányból alakította Otto gondolkodását. *A szent* fogalomrendszere mögött távolabbról a német romantikus filozófia, s amint látni fogjuk, közelebbről Schleiermacher hatását kell sejtenünk. A mű alapproblémájának a német romantika vallásfilozófiájához és Ottónak a schleiermacheri vallásértelmezéshez fűződő viszonya ugyanakkor egy másik aspektusát fo-

galmazza meg mindannak, amit korábban Otto és a liberális teológia viszonyáról mondtunk.

A német romantika – abból következően, hogy egyik alapelménye a végtelen utáni vágyakozás volt⁵¹ – élénk érdeklődést mutatott mind a művészet, mind a vallás problémái iránt.⁵² A vallás iránti érdeklődés magától értetődően közvetítette az abszolútum filozófiai problémává emelését.⁵³ Ennek nyomán – s ez a romantikus filozófián túlmutató, a posztkantiánus idealista rendszereket egyaránt jellemző tulajdonság – az emberi történelem és a természet fogalma olyan mértékben hatotta át egymást, hogy egyetlen hatalmas, isteni költemény részeként jelentek meg.⁵⁴ Ezzel párhuzamosan a német romantika szűk értelemben vett filozófiai problémáit Schelling korai fichteánus korszakától kezdve, Baader Fermenta cognitionisáig (1822–1825) és Görres híres Vorlesungenjáig (1829) a kanti morál és vallásfilozófia által felvetett antinómiák feloldására irányuló törekvés és az erre adott fichtei válaszok értelmezése határozta meg. Az az alapvető felismerés, hogy a lét abszolút egysége Istenben ragadható meg, filozófiai relevanciát kölcsönzött az abszolútum kutatásának, és elméletileg mind a panteizmust, mind a teizmust lehetővé tette. Ebből következően – a német romantikus filozófia elméleti előfeltevései alapján – Isten mind a világgal azonos szeretetként, mind pedig annak szerető Atyjaként megfogalmazható volt. Másfelől ez az álláspont a világ vonatkozásában is indukált egyfajta ontológiai álláspontot. Ha ugyanis a világ Istenben mint Abszolútumban egységes, akkor olyan egész, melynek részei kapcsolatban állnak mind egymással, mind pedig az *egység* konstituálójával, azaz Istennel. A romantikusok vallásfilozófiájának e felismerései alapvetően befolyásolták a következő két emberöltő német protestáns teológiáját. E hatásnak a számunkra jelen keretek között érdekes összefüggései elsősorban Schleiermacher munkásságán keresztül értelmezhetők.⁵⁵

Schleiermacher életművének kb. egy évszázados, jószerével a dialektikus teológia kezdetéig terjedő hatása,⁵⁶ ezen belül Otto hozzá fűződő, korántsem egyértelmű receptív viszonya nyilvánvalóan szorosan összefüggött azzal a körülménnyel, hogy a 19. századi német filozófus-teológus egyszerre tett kísérletet a kanti filozófia antinómiáinak feloldására és a romantikus paradigmában rejlő elméleti lehetőségek következetes végiggondo-

lására. Ottóra és nemzedékére, gyakran még legelszántabb kritikusa is jelentős hatást gyakorló vallásfilozófiájának kiindulópontja a kanti ismeretelmélet korrekciója.⁵⁷ Jóllehet megismerésünket végső soron szerinte is érzékeink tevékenysége határozza meg, Kanttal ellentétben a teret, időt és kauzalitást nemcsak a szubjektum a priori szemléleti formájaként, hanem egyzersmind azzal szemben álló, a megismerést meghatározó realitásként is értelmezi. Ennek a lényeges ismeretelméleti korrekciónak egyik közvetlen következménye, hogy a gondolkodás számára csak az érzéki benyomások alapján szerzett „külső” tapasztalatok és a szubjektív, a priori szemléleti formák kettőségében ragadható meg. A másik következmény pedig az, hogy Schleiermacher számára a külvilág tárgyai és a köztük lévő viszonyok nem pusztán a gondolkodó szubjektum által konstruált, hanem valóságos, azaz mind az objektumot, mind pedig a megismerő szubjektumot magába foglaló egységben léteznek. Így tehát a létezők totalitása a világ, annak egysége pedig Isten fogalmában adott.

Schleiermacher istenfogalma így két, első pillantásra ellentétesnek tűnő attribútummal rendelkezik, egyszerre ideális (amennyiben mentes a világban tapasztalható ellentétektől) és reális (amennyiben mint a világ egysége hordozza ezeket az ellentéteket). Egyfelől nem azonos a világgal, másfelől azonban a világ el sem gondolható nélküle.⁵⁸ Schleiermacher láthatóan egyaránt kihasználja a romantikus vallásfilozófiában rejlő panteista és teista lehetőségeket.⁵⁹ Ez saját koncepcióját illetően kettős következménnyel jár: egyrészt Isten megismerhetőségét illetően kváziagnosztikus álláspontra kényszerül, hiszen istenfogalmának egyik fontos eleme, az ellentétek összekapcsolása lehetetlenné teszi, hogy Istenről pozitív kijelentéseket tegyünk, pontosabban fogalmazva: hogy negatív és metaforikus kijelentéseken túl bármit is mondjunk róla. Másrészt, az előzőből következően – bár Istent a létezés és gondolkodás transzcendentális alapjaként, az ideális és reális valóságos egységeként gondolja el –, istenfogalma rendszere egésze felől nézve mégsem több, mint annak szükséges, ámde gondolkodásunk által végső soron hozzáférhetetlen előfeltevése, ha tetszik: *agnosztosz theosz*. Másképpen fogalmazva: Isten fogalma Schleiermachernál ismeretelméletileg hasonló szerepet játszik, mint a kanti rendszerben a „Ding an sich” fogalma, annak ellenére, hogy a tér, az idő és a

kauzalitás egyszerre a priori szemléleti formaként és reális létezőként való felfogása révén igyekszik azt meghaladni.

A kanti ismeretelmélethez fűződő eme korántsem egyértelmű viszony azonban a schleiermacheri vallásfilozófiának csak az egyik, számunkra kevésbé fontos tartópillére. A másik a romantikus filozófiának azon az alaptételén nyugszik, hogy a világ dolgai és jelenségei kapcsolatban állnak mind egymással, mind pedig a világ és a lét abszolút és transzcendens létalapjaként felfogott Istennel. E reláció Schleiermacher felfogása szerint bizonyos értelemben kétoldalú, benne a hatás és ellenhatás kiegészíti egymást; az első a szabadság, a második a függőség érzését vonja maga után. A világegység egészével való szembenállásban ugyanakkor az abszolút függőség érzése dominál. Ez az érzés az ember valóságos ontológiai státuszának felismeréséből táplálkozik, vagyis abból, hogy rádöbbenünk arra, hogy minden létező – köztük saját magunk léte is – egy objektív, számunkra hozzáférhetetlen végső létalapra, Istenre vezethető vissza. Az a végtelen kvalitatív különbség, amely e transzcendens létalap és az ember között fennáll, az abszolút függőség érzetét kelti bennünk. Ez a „voltaképpeni függőségérzet” (schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl) Schleiermacher szerint minden vallás alapvető mozzanata. Mindebből az is következik, hogy a vallási kijelentések értelmezhetetlenek a tudományok kognitív alapállásából kiindulva, ami az objektív valóságnak a tudat általi rekonstrukciójára törekszik, vagyis a „voltaképpeni függőség” tétele bizonyos mértékig a vallás autonómiáját is megalapozza.⁶⁰

Ha az utóbb említett két tételt, a vallás lélektani élményként való értelmezését és önállóságát összevetjük mindazzal, amit Friesnek Ottóra gyakorolt hatásáról korábban mondtunk, első pillantásra úgy tűnik, máris előttünk áll a fogalomrendszer váza. A vallás irracionális ottói megalapozása és a schleiermacheri „Gefühlsreligion” koncepciója közti kétségtelen hasonlóságok azonban éppoly könnyű, mint amilyen félrevezető analógiákat kínálnak. A *szent* fogalomrendszerének alaposabb vizsgálata azonban arról győz meg, hogy a kétségtelen hatás ellenére Otto fogalmai semmiképp sem vezethetők le közvetlenül Schleiermacher vallásfilozófiájából. Ez akkor válik különösen szembetűnővé, ha *A szent* értelmezéséhez a fogalomrendszer „visszajáról” közeledünk, s a szokványos és nagyjából előre

kiszámítható válaszokat eredményező kérdésfeltevés helyett – hogy kik „befolyásolták” Otto fogalomalkotását – most arra kérdezünk rá, hogy kikkel szemben fogalmazta meg álláspontját. Ha ebből az irányból közelítünk a mű alaptételéhez, ahhoz az állításhoz, hogy a szent fogalma – mint minden vallás alapkategóriája – olyan sajátos, minden más élménytől megkülönböztethető élménytartalomra utal, melynek lényegét a szerző a numinózus borzongató és egyszersmind elbűvölő misztériumában ragadja meg, világosan kiderül, hogy Otto fogalomhasználata két irányban is polemikus. Egyfelől határozottan szemben áll a vallás keletkezését egyoldalúan materiális tényezőkből magyarázó Wundt-féle értelmezéssel, de nem kevésbé határozottan, jóllehet sokkal árnyaltabban polemizál a posztkantiánus idealizmusnak a vallást tisztán szellemi funkcióként értelmező tételével is. Ez a törekvés világosan megjelenik *A szentben* is. Schleiermachert illetően pedig a szöveg határozottan ellentmond mindenféle közvetlen és kritikátlan fogalomátvételt sugalló álláspontnak. Bár a schleiermacheri vallásfogalomban megtestesülő kihívás súlya láthatóan rányomta bélyegét a mű koncepciójára, *A szent* mégis sokkal inkább egy helyenként nyílt polémia, semmint a kritikátlan azonosulás nyomát őrzi.

Otto három lényeges ponton áll szemben Schleiermacher vallásfogalmával. Az első rögtön a fogalom központi elemével, a „voltaképpen függőségérzéssel” szemben fogalmaz meg fenntartásokat. Otto kritikája szerint Schleiermacher fogalomhasználata differenciálatlan, amennyiben számára a függőséget kiváltó objektum jellege kizárólag a függőség erősségét s nem a minőségét határozta meg. Ebből következően az abszolútummal szemben megnyilvánuló „voltaképpen függőségérzés” pusztán fokozat tekintetében (ti. azáltal, hogy erősebb) s nem minőségileg különbözik a más tárgyak által kiváltott „relatív” függőségérzettől.⁶¹ Ez a megközelítés azonban nem teszi lehetővé a vallási élmény adekvát megfogalmazását, legfeljebb annak analógiájaként szolgálhat. Otto értelmezése szerint a vallási élményt átélő szubjektum nem egyszerűen a függőség érzését tapasztalja meg, hanem annak sajátos, semmi mással össze nem téveszthető formáját. Függőségi érzésének egyik oldala a közte és a függőség kiváltója közti végtelen minőségi különbség átélése, másik oldala viszont ezzel összefüggésben saját teremtményiségének érzése (Kreaturgefühl)⁶²: „Tudom, merész dolog,

hogy szólok az én Uramnak, bár én csak por és hamu vagyok” – mondja Ábrahám Szodomáért könyörögve (Imóz 18,27). Mindazonáltal teremtményi mivoltának átérzése a vallási élmény alanya számára további sajátos minőségeket is hordoz, hiszen benne nemcsak a saját „természetes gyengeségét” éli meg, hanem az élmény kiváltójával szemben önmaga leértékelését⁶³ és profanitását is⁶⁴.

Otto második ellenvetése Schleiermacher vallásfogalmával szemben annak egyoldalúságára irányul. Abból következően, hogy Schleiermacher a vallási élmény tartalmát a függőség érzésének átélésére redukálja, az élmény átélése kimerül önmagam sajátos meghatározottságának (függőségemnek) átélésében. Az élményben tehát az alany és a tárgy egybeesik, vagyis a schleiermacheri vallási érzés – Otto szójátékával élve – ön-érzet (Selbst-Gefühl). Azaz nem utal a függőség kiváltó okára, ami logikailag azt jelenti, hogy Schleiermacher gondolatmenetének előfeltevéseiből kiindulva a vallási élményt indukáló „voltaképpen függőségérzettől” csak egy újabb, a függőséghez külső okot rendelő következtetés révén lehet eljutni Isten fogalmához.⁶⁵ Következésképpen végiggondolva tehát a schleiermacheri gondolatmenet önellentmondást tartalmaz: úgy próbál a vallás fogalmához eljutni, hogy eközben nem tételezi Isten fogalmát. A harmadik kritikai megjegyzés ismét a függőségérzet értelmezéséhez kapcsolódik. Otto interpretációja szerint Schleiermacher gondolatmenetében a függőség érzése (sich abhängig fühlen) voltaképpen a feltételezettség érzését jelenti (sich bedingt fühlen). Az ember oldalán megnyilvánuló függőséggel (Abhängigkeit) szemben Isten oldalán a kauzalitás (Kausalität) áll, vagyis az, hogy a világ minden jelensége kiterjed az ő kauzalitása (Allursächlichkeit) és mindennek ő a feltétele (Allesbedingendheit). Mindez azonban Otto szerint semmit sem mond a vallási élmény irracionális mozzanatáról, azaz Schleiermacher gondolatmenete kizárólag az istenfogalom racionális összefüggéseiről fogalmaz meg állításokat.⁶⁶

Aligha szükséges Otto érveit részletesen elemezni ahhoz, hogy belássuk: a vallás általa igényelt irracionális megalapozása minden kétségtelen összefüggés ellenére is más irányba mutat, mint a schleiermacheri vallásfogalom. A szentben koncepcionális szintre emelt pszichológiai megközelítésnek azonban már a pályakezdés idején született Luther-írás óta volt egyfajta folya-

matossága Otto gondolkodásában, elegendő itt csak a *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, de még inkább a *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie...*-ra gondolni. Amennyire az életművön belüli szellemi mozgások a későbbi interpretáció számára rekonstruálhatók, úgy tűnik, hogy *A szent*ben megvalósult „nagy áttörés” mind ebből az irányból, mind pedig – a friesi ismeretelmélet recepciója révén – a neokantiánus vallásfilozófiából a vallástörténetre való átmenet felől, s nem kevésbé az utazások során gyűjtött (s nyilván olvasmányok révén bővített) vallástörténeti anyag felől egyaránt meg volt alapozva. *A szent* koncepciója egy vallástörténeti, egy – jobb híján – lélektaninak nevezhető és egy filozófiai fogalomrendszer összedolgozásán épül fel. Az interpretáció ezeket csak viszonylagosan különítheti el egymástól.

A mű vallástörténeti bázisa meglehetősen széles. Otto hivatkozásai a keresztény teológia jelentős alakjai mellett kiterjednek az európai, kisebb részben a keleti misztika képviselőire, fontos forrásként kezeli az Ó- és Újszövetséget, nagy számban veszi példáit az indiai vallástörténet köréből, s a szövegemlékek mellett kitekint a keleti és nyugati szakrális képzőművészet és zene egyes vonatkozásaira is. A szerteágazó hivatkozások mögött egyetlen – egyszersmind az egész koncepció legvégső előfeltevését megfogalmazó – vallástörténeti premissza: a szent és a profán megkülönböztetése húzódik meg. Meglehet – és ebben *A szent*nek is megvan a maga szerepe – ma már e tétel közhelynek tűnik, ám a század első két évtizedében még korántsem volt az. Kétségtelen, hogy e megkülönböztetés alkalmazását manapság a közvélekedés szinte egyöntetűen Ottónak tulajdonítja, ám ennek ellenére fel kell figyelnünk arra, hogy *A szent* fogalomhasználat a vonatkozásban is egyfajta hagyomány örököse. Két évvel Otto művének publikálása előtt jelent meg N. Söderblom *Das Werden des Gottesglaubens* című munkája. Mivel kettejük között a szokványos, távoli kollegiális viszonynál mélyebb kapcsolatot feltételezhetünk,⁶⁷ valószínűnek tűnik, hogy Söderblom eljuttatta könyvét Ottónak. Mindenesetre a *Das Werden des Gottesglaubens* és *A szent* között, ezek több pontján elgondolkodtató összefüggés fedezhető fel.

Némelyikük első pillantásra könnyen felismerhető. A fogalomhasználat tekintetében Otto könyve kétségtelenül lekötöztette Söderbloménak, ám van egy ettől mélyebb s nehezebben

felismerhető összecsengés is, méghozzá a két mű alapkoncepciójában. Mind Otto, mind Söderblom célja a vallás fogalmának megalapozása. Ebből következően, anélkül hogy külön nevesíteniük kellene, mindketten szemben állnak a vallás fogalmának hagyományos, az istenhitre alapozott lényeg-meghatározásával. Otto megoldása, *A szentben* kifejtett pszichológiai alapozású vallásfogalom radikálisabb szakítást jelent ezzel, mint Söderblom megoldása, aki az istenhit mellé a szent és profán megkülönböztetését is a vallás fogalmi elemei közé emeli. Alapproblémájuk felől nézve tehát Otto és Söderblom műve egyazon problémára adott két különböző válaszlehetőségként fogható fel. Ebből a szempontból viszont csak történeti jelentősége van annak a körülménynek, hogy az Otto könyvében központi szerepet játszó szent fogalmát s azt a követelményt, hogy ezt a profántól meg kell különböztetni, Söderblom korábban mondta ki. A két mű szentségfogalma közt ezen túl is van egy lényegi, a koncepcionális különbségből adódó eltérés. Otto – Söderblom nyomán – elfogadja, hogy a szent kategóriája a vallás sajátos fogalma,⁶⁸ követi elődjét a szent vallási és erkölcsi értelmének megkülönböztetésében,⁶⁹ útja azonban e ponton elválik kollégájától. Söderblom ugyanis a vallás fogalmi kritériumává emelt szent-profán megkülönböztetésből kiindulva a vallási tisztelet tárgyát, a szentet, azonosítja a tabu, illetve a mana fogalmával, s ezzel elképzelése, ha sok tekintetben differenciáltabb gondolatmenet eredményeként is, de visszaçsúszik a naturalista vallásértelmezők elméleti előfeltevései közé. Otto ezzel ellentétben a Söderblomtól átvett fogalmat pontosan a naturalista vallásma-gyarázat meghaladására használja fel, s azáltal, hogy elismeri a szent fogalmának sajátosan vallási jellegét, ámde nem azonosítja azt a vallási érzés manifesztációival, utat nyit a fogalom Söderblom gondolkodása számára hozzáférhetetlen dimenzióinak elemzése felé.

S mivel ennek nyomán mintegy a vallásos – azaz a szent által befolyásolt – tudat analízisét adja, fogalmi rendszerén belül mindenféle „általános vallásfogalom” értelmezhetetlen.⁷⁰

A szent és a profán megkülönböztetése, abból következően, hogy valaminek szentként való felismerése és elismerése sajátos értelemben a vallás területén fordul elő,⁷¹ s hogy a szent értelmezésének kulcsa a numinózus (das Numinose)⁷², szorosan összefügg a sensus numinisnek más lélektani élményektől való

elhatárolásával, azaz sajátos vallási élményként történő megragadásával. A numinózus az az „értelmező és értékelő kategória” (Deutungs- und Bewertungskategorie), s ugyanakkor „érzelmi hangoltság” (Gemüt-gestimmtheit), mely hozzásegít a vallás szentfogalmának értelmezéséhez (értékeléséhez és átéléséhez). A vallás szentfogalmához vezető úton első lépés a vallási értelemben vett szent fogalmának elhatárolása a szent más, közkeletű, filozófiai, etikai, stb. fogalmától.⁷³ E vonatkozásban a numinózus a vallás szentfogalmának minden vallásban benne rejlő differentia specificáját fogalmazza meg a szent összes többi elképzelhető értelmezésével szemben. Ugyanakkor a vallások „szent” könyveinek akaratlanul is etikailag színezett fogalomhasználatával szemben a szentfogalom egy mélyebb dimenzióra is utal.⁷⁴ Bár a szent fogalma a numinózus elemzése révén nyer értelmet, maga a numinózus szigorú értelemben nem definiálható (nicht definibel), hanem mindössze kifejthető (erörterbar), jöllehet e kifejtés szükségképpen heurisztikus jellegű: nem magyarázatot, hanem rávezetést nyújt, hogy az olvasó kialakíthassa értelmezését (értékelését, átértékelését).⁷⁵

Otto hat, jelen esetben a szó filozófiai értelmében vett momentumot⁷⁶ ad ehhez, és nagyjából a könyv harmadát a numinózus fenti értelemben felfogott értelmezése teszi ki: a harmadik, negyedik, hatodik, hetedik és kilencedik fejezet más-más szempontból közelítve erről szól, az ötödik – a numinózus „tremendum”- és „fascinans”-jellegét tárgyaló fejtegetések közé beékelt – fejezet a numinózus átélésének lenyomatát őrző vallásos himnuszokat közöl. E hat fejezet írja körül a szentfogalom értelmezésének egyik fogalmi körét, a másik, a szent a priori jellegéről szóló tizenhatodik, illetve a tizenkilencedik fejezetből rajzolódik ki. E fejezetek nyomán voltaképpen körvonalazódik Otto gondolatmenetének lényege, amit részint a numinózus különböző momentumait kiegészítő fejtegetések (lásd pl. 14. fejezet), illetve a „történeti fejezetek” (12.,13.,14. stb.) tovább árnyalnak.⁷⁷ Jelen keretek között természetesen nem lehet feladatunk a mű teljességre törekvő értelmezése; meg kell elégednünk azzal, hogy mindössze a fontosabb összefüggések felvázolásával kíséreljük meg elősegíteni az olvasó tájékozódását a mű nehezen áttekinthető fogalomrendszerében.

Mivel a numinózus fogalma definitív módon nem határozható meg, Otto momentumait nem értelmezhetjük külön-külön,

önálló definíciós kísérletként, s azt sem mondhatjuk, hogy együttesen szolgáltatnának adalékokat valamilyen, a sorok között elrejtett meghatározáshoz. A momentumok egyfelől indítatást adnak, másfelől ők maguk az indíttatás. Ha a numinózus értelmezéséhez a *sensus numinis* irányából közeledünk, az első megkerülhetetlen kérdés a numinózus érzések *differentia specificájának* meghatározása. Emlékeztetőül: Otto Schleiermacher-kritikájának első és második ellenvetése pontosan erre irányult. Amennyiben a teremtettség átérzése (Kreaturgefühl) – mint a teremtmény és teremtője közötti minőségi különbség megélése, s ezáltal önmaga leértékelése és saját profanitásának átérzése – sajátosan vallási érzés, annyiban a numinózus létezéséről referál. Otto sokkal bonyolultabb terminológiájával fogalmazva: a teremtettség érzése (Kreaturgefühl) a numinózus objektivitása érzékelésének az ön-érzetben megjelenő reflexe (Reflex des numinosen Objekt-Gefühls im Selbstgefühl).⁷⁸ A teremtettség érzése (Kreaturgefühl) tehát mint szubjektív élmény a numinózus objektív létezésére utal, ám a létezés tényénél többre nem.⁷⁹ Ebből következően azt a kérdést, hogy micsoda s milyen a numinózus, külön kell feltennünk. A numinózus nemcsak definiálhatatlan, hanem irracionális is, azaz a fogalmi gondolkodás által megragadhatatlan.⁸⁰ A második momentum: a numinózus mint *mysterium tremendum* ezen túl „borzongató” jellegére is utal.

Ha Otto nyomán első lépésként filológiai szempontból közelítünk a kifejezéshez, egy sor, a mű nyelvhasználatával kapcsolatos sajátosság tudatosítására nyílik lehetőségünk. Elsőként a misztérium fogalmának sajátos értelmezésére érdemes felfigyelnünk. Otto egyfelől – a szó általános jelentésének megfelelően – valami „elrejtettet” ért rajta (*das Verborgene*), majd hozzáteszi, hogy az elrejtettség valami kizárólag az érzésekben megélhető, „teljességgel pozitív” (*etwas schlechterdings Positives*)⁸¹ tartalomra utal. Bár Otto értelmezése filológiai szempontból kétes értékű,⁸² ez a körülmény csak egy másik mélyebb, a mű koncepciójával összefüggő nyelvhasználati problémára mutat. A *mysterium tremendum* szóösszetétel a latin *tremor*-ból eredeztetett jelzőjének értelmezésében érhető tetten a legnyilvánvalóbban. A *tremor* főnevet Otto egyszerűen félelemnek (*Furcht*) fordítja, s „természetes érzésként” (*natürliches Gefühl*) fogja fel.⁸³ Ugyanakkor utal arra is, hogy a

félelem szó nem fejezi ki teljes mértékben azt, amiről szó van, annak értelmezéséhez legfőbb analógiákat szolgáltat.⁸⁴ A *mysterium tremendum* által keltett „félelem”, amennyiben a numinózus jelenlétére utal, egészen más, mintha egyszerűen félne az ember. Ennek a „félelemnek” szakrális jellege van, s egyfajta „kísérteties” (*gespenstisch*) vonást hordoz,⁸⁵ amit nyomaiban az Ószövetség nyelvhasználata is őriz,⁸⁶ s aminek közvetlen köze van a vallás keletkezéséhez.⁸⁷ E „félelem” ugyanakkor kiváltójára is rámutat, méghozzá úgy, hogy ez az utalás egyszersmind magába foglalja az annak hatalmára (*Macht*, *Gewalt*), sőt túlerejére (*Übergewalt*) való utalást. Ez utóbbi viszony szimbolikus elemzésére szolgál Ottónál a „majestas” (*Übermacht*).⁸⁸ A majestas révén a *mysterium tremendum* egyszersmind „tremenda majestas”-ként jelenik meg, ami immár az elrettentőre, a *mysterium tremendum* egyfajta sajátosságára, mégpedig a majestashoz – értsd fölényhez, fenséghez – való kötődésére is utal.⁸⁹ A numinózus *mysterium tremendum* jellegéből adódó megközelíthetlenségéhez (*Unnahbarkeit*) a majestas révén a fenség (fölely) nem egyszerűen hozzárendelődik; a vallási tapasztalatban a kettő el is válhat egymástól, vagyis az előző háttérbe szorulhat az utóbbihoz képest.⁹⁰ A numinózusra mutató *mysterium tremendum* majestaszjellegéhez kapcsolódik egyfajta cselekvő jelleg is, ami a numinózus energiájaként (*die Energie des Numinosen*) ragadható meg.⁹¹ A numinózus energiája, azaz élő volta, ahol megtapasztalják, olyan feszültséggel, dinamizmussal tölti el az embert, tűzbe hozza (*zum Eifern bringt*), amely megjelenhet mind az aszkézis befelé irányuló, világ és test elleni küzdelmében, mind pedig valamilyen kifelé, a világ irányában megnyilvánuló felfokozott aktivitásban. A numinózus energiájának ez az aktivizáló hatása a primitív démonhittől a differenciált „élő Isten” létét valló vallásokig lépten nyomon kimutatható a vallástörténetben.⁹²

Mielőtt továbbhaladnánk Otto gondolatmenetének rekonstrukciójában, álljunk meg itt egy pillanatra. Ha most eltekintünk a gondolatmenet tartalmi kérdéseitől, s figyelmünket kizárólag a fogalomhasználatra irányítjuk, megállapíthatjuk, hogy az – legalábbis első olvasatra – meglehetősen nehezen követhetőnek tűnik. Néha egyenesen az a benyomásunk, mintha a szerző szándékosan vinne bizonytalan fogalmi terepre minket. A dolog azonban mégsem ilyen egyszerű. Többszöri olvasás után ugyanis

feltűnővé válnak a műnek azok az elszórt utalásai, melyeket a szövevényes gondolatmenet nyomon követésének fáradságos munkája során először észre sem veszünk. Kiderül ugyanis, hogy a koncepció értelmezésének kulcsa annak a sajátos hermeneutikai viszonynak a tisztázása, amely a mű fogalmi rétege és az általa jelölni kívánt jelenségréteg között húzódik. Első pillanatban ebből csak a bizonytalanságot érzékeljük: egymásnak ellentmondó vonásokkal ruház fel fogalmakat, félelmet (tremor) mond, de mást ért rajta, ám amit közölni akar, azt nem mondja ki, hanem különböző idézetek segítségével hívásával *sej-teti*. Így pl. alapvető fogalma, a numinózus tartalma nem definiálható, hanem kifejezhető. Mindebből arra következtethetünk, hogy az Otto által használt fogalomrendszer és az általa értelmezni kívánt jelenségek között nem a számunkra megszokott, s még filozófiai olvasmányainkat is viszonylag könnyen érthetővé tevő leképezési viszonyt kell keresnünk. Otto fogalmai nem megnevezik a jelenséget, a formába öntés értelmében nem koncipiálnak valamit, hanem *utalnak* rá. Fogalomhasználata analogikus,⁹³ „fogalmai” inkább ideogrammok,⁹⁴ mintsem a szó hagyományos értelmében (és még kevésbé logikai értelemben) vett kategóriák. Ha tekintetbe vesszük ezt a sajátosságot, nemcsak a mű itt-ott problematikus filológiai érvelésére nézünk másképp, hanem közelebb jutunk a szerző mondanivalójához is.

A *mysterium tremendum* jelzőjének értelmezése után Otto visszatér a *misztérium* fogalmára. Emlékeztetünk rá, erről már adott egyfajta meghatározást: a *misztérium* ideogramm valamilyen kizárólag emocionálisan megközelíthető, „teljességgel pozitív tartalmú” elrejtettségre utalt, szerkezetileg tehát a könyv negyedik fejezetének bevezető fejtegetései és ugyanennek a fejezetnek d) pontja – a *misztérium* momentumának értelmezése – összetartoznak. Ha a *mysterium tremendum* szóösszetétel két elemének viszonyát vesszük kiindulópontnak, a *tremendum* momentuma nem egyszerűen a *mysterium* kifejtése, hanem egy ahhoz kapcsolt szintetikus, vagyis az alany fogalmához képest új ismereteket tartalmazó állítmány. Amennyiben pedig különböznek egymástól, lehetővé válik az is, hogy a *mysterium* momentuma a numinózusélményben, értsd a numinózum „érzelmi megtapasztalásának” élményében (Gefühlserlebnis) megelőzheti a *tremendum*-ét. A *tremendum*-tól megfosztott *mysterium* egyszerűen *mirum* (csodálatos), jöllehet önmagában nem

admirandum (csodálandó), nem valaminek a megcsodálására (Bewundern), hanem csak a csodálkozásra (sich wundern) utal.⁹⁵ A misztérium fogalma szolgáltatja az analógiát a vallási misztérium, a valódi mirum (das echte Mirum) értelmezéséhez. A vallási misztérium maga a tulajdonképpeni misztérium, az Egészen más (das ganz andere), az idegen, vagyis az, ami a számunkra értelmezhető és megérthető jelenségekörből kiesik, sőt azzal ellentétben áll, s lelkünket éppen ezért csodálattal tölti el.⁹⁶ A numinózus misztériumként megértett és átélt momentumának mirum jellege a vallástörténet folyamán egyre élesebb formában lépett elő: kezdetben csak mint Egészen más jelent meg, mint megragadhatatlan, kategóriáinkat transzcendáló, majd mint a paradox, azaz nemcsak az értelmünk fölött álló, hanem az azzal ellentétes, később pedig mint az antinomikus (das Antinomische), vagyis mint az önmagával meghasonlott.⁹⁷ A mysterium az a forma, amelyben a numinózus megnyilatkozik, a formához részint a majestasszal összekapcsolódó tremendum, másrészt a fascinans (elbűvölő) momentuma adja a tartalmat. A tremendum és fascinans, az elrettentés és elbűvölés kontraszt-harmónia viszonya adja a numinózum kettős jellegét.⁹⁸ A fascinans momentuma is alapvetően irracionális, jóllehet egy sor racionalizálása létezik.⁹⁹ Míg a numinózus mysterium-, tremendum- és fascinansmomentuma utal a numinózumra, szörnyűsége (ungeheuer) bizonyos – korlátozott – értelemben őt magát fogalmazza meg. Mivel azonban a nyelvből hiányzanak a numinózus benyomások rögzítésére alkalmas kifejezések, még a költői forma sem nyújthat adekvát megfogalmazást, így a benne rögzített benyomás jószerével lefordíthatatlan számunkra.¹⁰⁰ A köznyelv szörnyűn (ungeheuer) valami kiterjedését vagy természetét tekintve egészen nagyot ért, ezzel szemben Otto számára a szó jelentése a numinózus félelmetességére, kísértetiességére, riasztó voltára (unheimlich) utal. A numinózus szörnyűségének momentuma így közvetlenül összefügg mysterium, tremendum, majestas, energicum, fascinans és augustum momentumával. Ez utóbbi értelmezésével még adósok vagyunk. A numinózus augustum (magasztos, fenséges, szent, tiszteletre méltó) momentumát Otto gondolatmenete már a teremtményi mivolt átérzésének (Kreaturgefühl) értelmezésekor hallgatólagosan előfeltételezte. A teremtményi mivolt átérzésének konstitutív eleme a profanitás felismerése és

egyfajta önleértékelés. Az önleértékelésben sem egyszerűen az ember természetes esendőségének átéléséről, s az ebből adódó korlátok felismeréséről van szó. Értelmezéséhez sajátos jellegének megértése szolgáltatja a kulcsot, mégpedig az, hogy nem morális alapon, hanem a numinózus élményt átélő személy profanitásának tudatosulása révén valósul meg. A profanitás és az önleértékelés ily módon szorosan összetartozik. Az önleértékelés ebből következően nem egyszerűen a cselekedetekre, hanem a numinózus élmény átélője létének egészére vonatkozik. Ebben a vonatkozásban a profanitás átélésének forrása: a teremtmény találkozása az összes teremtmény fölött álló entitással. Ennek nyomán saját profanitásával szemben egy olyan értéket tételez, amely kizárólag a nument illeti meg: a szentséget. A szentség nem tökéletességet, szépséget, magasztosságot, s nem is jóságot jelent Otto értelmezésében, hanem numinózus értéket.¹⁰¹ Az isteni és erkölcsi követelmények gyakran tapasztalható korrelációja felől nézve ez minden lehetséges objektív érték ősoka és eredete. A numinózus értékkel szemben annak hiánya áll (das numinose Unwert), ami morális sérelemként való megfogalmazása révén törvénytelenség (Ungesetzlichkeit) és bűn (Sünde) formájában jelenik meg. Az erkölcsi értékek numinózus értékre történő visszavezethetősége ugyanakkor azt is jelenti, hogy a megváltásra, felszentelésre, feloldozásra stb. irányuló igény pusztán erkölcsi alapon nem fogalmazható meg.¹⁰² A numen a mysterium, a fascinans és az augustum momentuma által válik admirandummá. Mindezzel főbb vonalaiban kijelöltük a fogalmi határokat, amelyek Otto numinózus-fogalmának értelmezéséhez szükségesek. Az alapkérdés nyilvánvalóan az, hogy miként lehet eljutni a különböző momentumai irányából megközelített, de a kategoriális megragadhatóság lehetőségein eleve kívül eső numinózustól a szent fogalmához. Azt a kérdést, hogy mit is értsünk e fogalmon, csak ezután vethetjük fel. Ha összegezzük eredményeinket, meglehetősen ellentmondásos kép tárul elénk: Otto a numinózus fogalmát egyrészt a numinózus érzések irányából értelmezi. Ebből a megközelítésből a momentumok a numinózus felé közelítésünk különböző lélektani élményeit közvetítik anélkül, hogy külön-külön vagy akár együttesen teljességgel megragadnák azt. A numinózus érzések felől nézve tehát a numinózus objektív jellege tűnik szembe. Ugyanakkor az augustum momentumával

kapcsolatban Otto értékjellegről beszél. Ha mindehhez hozzátesszük, hogy nem definiálható (indefinibel), irracionális, azaz fogalmakban kifejezhetetlen (in Begriffen nicht explizibel), s ugyanakkor „értelmező és értékelő kategória” (Deutungs- und Bewertungskategorie), valamint „érzelmi hangoltság”, úgy tűnik, hogy Otto a numinózus megtapasztalásának racionális és létezésének irracionális összetevőit egyszerre s egyaránt hangsúlyozza, s ezáltal egymással ellentétes elméleti igények összekapcsolására törekszik. A szent kategóriájának értelmezéséhez azonban pontosan ezen a fogalmi dzsungelen kell átvágnunk magunkat.

Az értelmezés egyik lehetséges kulcsa az, amit korábban Otto nyelvhasználatáról mondtunk. Ennek alapján mindaz, amit a nyelv határai között a numinózusról megfogalmazhatunk, a szó szoros értelmében véve semmit nem mond róla. Ennek ellenére mégsem állíthatjuk, hogy értelmetlen, ha erről beszélünk. „Mindössze” arról van szó, hogy a megnevezendő „dolog” és a megnevezésére használt nyelvi jeleink közti viszony nem adekvát, nem pedig arról, hogy nem létezik ilyen viszony. Közelebről megvilágítva¹⁰³: a numinózus megnyilatkozása által bennünk ébredő sajátos vallási félelem nem azonos a félelemnek a köznapi nyelvhasználatban alkalmazott fogalmával, hanem – amennyiben az utóbbi hozzásegít az előbbi értelmezéséhez – analóg viszonyban áll azzal. Ugyanakkor – s ez a másik lényeges összefüggés – nyelvhasználatunk során nem reflektálunk e körülményre. A numinózus megnyilatkozása által bennünk ébredt félelem tényéből kiindulva olyan minőséget kapcsolunk a numinózus fogalmához – mondjuk a haragét –, mely tapasztalataink szerint gyakran összefonódik a minket ért élménnyel. Innentől kezdve a „harag” a numinózus egyik – legalább potenciálisan létező – minőségeként jelenik meg számunkra. Magától értetődik, hogy a harag helyére más minőséget (jószág, tökéletesség stb.) is beiktathatunk, az eljárás változatlan marad, eredményeként pedig – jöllehet egymástól eltérő tartalmú – a priori szintetikus ítéletek sorozatához jutunk. Röviden szólva: racionális fogalmak egész sorával „sematizáljuk” a numinózus fogalmát.

Amint a fenti példa mutatja, a sematizálásnak ez a fajtája¹⁰⁴ a racionális és az irracionális viszonylatában történik. Az irracionális-numinózus racionális fogalmainkkal történő sematizálása a szent komplex kategóriájában valósul meg.¹⁰⁵ A szent fogalma

tehát a numinózus és a sematizáló fogalmak összekapcsolásának eredményeként keletkezik. Tartalmára nézve ebből több fontos következmény is származik, mindenekelőtt az, hogy összetett kategória (zusammengesetzte Kategorie), azaz a racionális és irracionális összetevők együttesen fordulnak elő benne.¹⁰⁶ Másrészt tiszta a priori kategória, mégpedig mindkét összetevőjét tekintve egyenlő mértékben az.¹⁰⁷ Ugyanakkor a racionális és az irracionális momentumok a priori összekapcsolódása a vallások fejlődésének történetében mindig oda vezet, hogy az előbbiek sematizálják az utóbbiakat. Ez éppúgy érvényes a szent racionális és irracionális összetevőire általában, mint ezeken belül az egyes részmomentumok viszonyára.¹⁰⁸ Ez két irányban is kiegyensúlyozó erőt jelent. Egyrészt az a körülmény, hogy a vallásban minden racionalizálás mellett is eleve-nen megőrződnek az irracionális elemek, megóv a racionalizmus kísértésétől. Másfelől a racionális elemek gazdagsága folyamatosan ellensúlyozza a fanatizmus és a miszticizmus csábítását. A két ellentétes irányban ható elem harmóniája – vagy éppen a harmónia hiánya – egyszersmind a vallások összemérhetőségének – a szó valóságos értelmében vett vallási – mércéje.¹⁰⁹

Az alapvető összefüggések rögzítésére szorítókozó vázlat után közelítsünk immár távolabbról *A szent* koncepciójához. Az életműben kimutatható problémafolytonosság perspektívájából nézve a mű valóságos dimenziói így világosabban rajzolódnak ki, mint az egyes kategóriák vagy a vallástörténeti fejtegetések részletekbe menő interpretációja révén. Ily módon Otto munkásságának átfogó értékeléséhez is megfogalmazhatunk néhány – hangsúlyozottan provizórikus – szempontot.

A szent teoretikus szempontból tagadhatatlanul heroikus vállalkozás. Szerzője nem kevesebbre tesz kísérletet, mint annak kimutatására, hogy a szent irracionális, prelogikus és preetikai fogalma minden vallás nélkülözhetetlen eleme. A könyv átütő hatása azonban mégsem annyira ezzel a mögötte meghúzódó motívummal, mint inkább a szerző merész és eredeti látásmódjával, rendhagyó fogalomhasználatával függ össze. Úgy tűnik, hogy a könyv az életművön belül is különös helyet foglal el: szinte hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy minden előtte készült mű *A szent* felé mutat, s minden utána született ennek problémavilágából táplálkozik. Ha eltekintünk az életpálya olyan már tárgyalt, diszkontinuus külső mozzanataitól, mint

például a vallástörténeti érdeklődés előtérbe nyomulása a teológiai kérdésekkel szemben, az életmű hosszmetszetében megfogalmazódó problémák szemszögéből nézve azonnal megszűnik ez a hamis látszat. Innen közelítve ugyanis azt látjuk, hogy *A szent* alapproblémája – a vallás megalapozása – már az 1909-ben megjelent *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie...*-ban is központi szerepet játszik. Formálisan még a két írás által adott kétféle megoldás is hasonló, amennyiben mind a kettő egyfajta a priori vallásfogalomhoz jut el.

Számunkra azonban éppen a különbségek jelentősek. A vallás a priori megalapozása a *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie...*-ban alapvetően a kantiánus paradigma fogalmi keretén belül megy végbe. Ebből következően a mű a priori fogalma filozófiai-transzcendentális. Ezzel ellentétben – ez a fenti rövid vázlatból is kiderülhetett – *A szent* fogalmának a priori jellege végső soron emocionális alapokon nyugszik. A két fogalmat összevetve ez azt jelenti, hogy *A szent* aprioritása a korábbi mű fogalomrendszere szerint egyszerűen értelmetlen. Ez természetesen nem immanens kritika *A szent* aprioritásfogalmával szemben, önmagában nem is utal többre, mint arra, hogy Otto a két mű megírása közti időben változtatott álláspontján. *A szent* aprioritásfogalmának igazi problémája nem az, hogy egy más gondolatrendszer előfeltevései szerint értelmezhetetlen, még csak nem is az, hogy Otto olyasvalami jelölésére használja a kifejezést, ami a kantiánus filozófiai hagyományokból nem vezethető le, sőt azzal ellentétes, hanem az, hogy belső ellentmondásokat tartalmaz.

Az a körülmény, hogy a szent fogalma mind racionális, mind pedig irracionális momentumokat tartalmaz, önkéntelenül is felveti azt az Otto által teljes egészében negligált kérdést, hogy mi a viszony e lényegileg különböző összetevők között. Egészen pontosan: Otto megelégszik a kategória komplexitásának rögzítésével, ami voltaképpen elegendő is számára mind a numinózus és a sematizáló fogalmak összekapcsolásának, mind pedig az irracionális és racionális momentumok aprioritásának megalapozásához. A szent kategóriájának ellentétes összetevői közötti viszony problémája Otto fogalomrendszerében megoldhatatlan, hacsak fel nem tételezünk valamilyen erre irányuló a priori szintetikus ismeretet, még pontosabban: valamiféle belátást, ami a két ellentétes momentum egységét megteremti.

Ez utóbbi feltételezése azért szükséges, mert nyilvánvaló, hogy a racionális és irracionális egységéről szóló „ismeret” ellentmondás, a belátás ugyanakkor – jóllehet egységet teremthet – a szó szigorú értelmében ismeretet nem nyújt. Ily módon a szent racionális és irracionális momentumai között legjobb esetben is csak valamiféle bizonytalan lélektani mozzanat teremthet kapcsolatot.

Mindez szorosan összefügg *A szent* ismeretelméleti alapozásának másik vonatkozásával is: azzal, hogy Otto nem differenciál a vallási élmény és annak tudományos interpretációja között. Ismeretelméleti álláspontja szemben áll a *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu* elvvel. Egyszerű belátni, hogy ha a tudattartalmak keletkezését kizárólag az érzéki tapasztalatokra alapozzuk, *A szent* kérdésfeltevésének jószerével semmi értelme sincs. Az elv tehát logikailag összeegyeztethetetlen Otto problémafelvetésével. Álláspontjának másik, problematikusabb pillére legvilágosabban a *sensus numinis* és a numinózus közötti viszonyban érhető tetten. A gondolatmenetből világosan kiderül, hogy a numinózushoz kizárólag az általa bennünk kiváltott lélektani élmények irányából közeledhetünk. Otto gondolatmenete tehát bizonyos értelemben a „hatás” felől értelmezi a „kiváltó okot”. Ennek során pedig nem veszi tekintetbe, hogy logikailag bármilyen hatást többféle ok is kiválthat. Ez a konkrét problémára átfogalmazva azt jelenti, hogy az általa *sensus numinisként* értelmezett hatás mögött nem feltétlenül a numinózust kell okként feltételeznünk.¹¹⁰

Látható, hogy *A szent* aprioritásértelmezése egyrészt határozottan szemben áll a kantianus fogalmi hagyománnyal, s mint ehhez csatlakozó mű, a fiatalkori *Kantisch–Fries’sche Religionsphilosophie...* aprioritásfogalmával is. Ugyanakkor e szakítás csak az egyik irányból – a fogalom kanti tartalmának elvetése felől – következetes, az elnevezés a „valami más” jelölésére alkalmazva átkerül *A szent*be is. S míg *A szent* egyrészt „antikantianus” apriorifogalmat koncipiál, másrészt egész vallásértelmezése azon a felismerésen alapul, hogy minden vallás előfeltételezi olyan, a tudatunkban rejlő, a hagyományból és a történeti tapasztalatból levezethetetlen – s ebben az értelemben *a priori* – elvek létezését, melyek alapján tanításai igaznak ismerhetőek el.

Mindez csak egyetlen és érintőlegesen tárgyalt aspektusa annak az összetett, a kutatásban jórészt még ma sem kellőképpen feldolgozott viszonynak, ami a fiatal Otto fogalomvilágát *A szent* szerzőjével összeköti. Ha *A szent* fogalomrendszeréből indulunk ki, ezek az összefüggések alig fedezhetők fel, ám ha egymás mellé állítjuk a fiatal és az érett tudós korrelatív fogalmait, *A szent* sokszor homályos, filozófiai, lélektani és vallástörténeti fogalmakból egyaránt merítő terminológiája is világosabbá válik. E sajátos körülménynek azonban nemcsak az életmű belső összefüggéseit, hanem annak hatástörténetét tekintve is megvan a maga jelentősége. Az az ingoványos fogalmi terep, amelyre a viszonylagos biztonságot kínáló fogalmi egzaktág biztonságos ösvényéről letérve minden Otto-értelmezőnek rá kell lépnie, érthetően riasztja a kutatók egy részét. Így állhatott elő az a furcsa és elgondolkodtató helyzet, hogy a 20. század egyik vallástudományi bestsellerét megalkotó Otto életművére mindmáig jóval kevesebb fény esik, mint jó néhány, az elmúlt század teológiai lomtárából előbányászott, de problémamentesebb interpretáció lehetőségét kínáló szerzőre.¹¹¹

Kétségtelen tény, hogy a dialektikus teológia hosszú időn át feltartóztathatatlanak tűnő diadalútja éppúgy akadályozta Otto tudományos üzenetének tárgyilagos recepcióját, mint a protestáns bibliatudományban lábra kapott történeti-exegetikai irányzat rohamos terjedése. Az életmű – s ezen belül *A szent* – azonban nemcsak kora teológiájának jelentős irányzataival, hanem az európai vallásfilozófia egyik régi, az istenfogalmat egyoldalúan racionalizáló tradíciójával is szemben állt. E polemikus kontextus éppúgy magyarázza *A szent* átütő hatását, mint ahogyan figyelmen kívül hagyása az életmű egészének még ma is hiányzó kritikai feldolgozását. Mindebből az is kiderülhet, hogy Otto munkássága bizonyos értelemben még a ma vallástudománya számára is kihívás, jóllehet másmilyen, mint alapvető művének megjelenésekor volt. A bevezetőben felvetett kérdés – vajon az európai vallásbölcselet vagy a vallástörténet hagyományához illeszkedik-e inkább *A szent* koncepciója – az életmű egésze felől éppúgy nem válaszolható meg, mint magának a műnek a fogalomrendszerét vizsgálva. Otto munkásságában ugyanis nem kizárólag szellemtörténeti tradíciók folytatása (s ezáltal szükségképpen más hagyományok kritikai felülvizsgálata) valósul meg, hanem – sokkal hangsúlyosabban, mint a

20. század bármely más vallástudósa esetében – egyszersmind szintetizálásuk is. Ebből a felismerésből kiindulva életműve nem egyszerűen az európai vallásfilozófiai-vallástörténeti problémák egyfajta újszerű újrafogalmazásaként értékelhető, hanem olyan szellemi mozgás alapirányait tárja elénk, melynek legfőbb célja pontosan az absztrakt vallásbölcseleti terminológia és a vallások történeti megjelenési formáiról szerezhető konkrét ismeretek összekapcsolása. E törekvésnek csak az egyik – a szellemtörténeti körülmények tetszés szerint szerencsésnek vagy szerencsétlennek egyformán nevezhető összejátszása nyomán –, bár leginkább elhíresült megnyilvánulása *A szent*. Az életmű egészében megfogalmazódó kihívás – a vallásfilozófia és a vallástörténet fogalomrendszerének összekapcsolására irányuló törekvés – azonban messze túlmutat *A szent* fogalmi keretein. Nyitott kérdés, hogy korunk önmagát kereső vallásfilozófiája és vallástörténete felveszi-e az elé dobott kesztyűt. Ha igen, közel két emberöltő múltán Rudolf Otto munkásságának értékelése is új fordulatot vehet. S ha nem? Hogyan is írta Hölderlin?

Nicht is es, aber
Die Zeit. Noch...

JEGYZETEK

¹ Vö. F. Ferré: *Basic Modern Philosophy of Religion*. New York, 1967, 9. p.

² Ennek háttérében gyakran az a felismerés húzódik meg, hogy maga a vallás fogalma is nehezen definiálható. A vallástörténeti irodalom egy része ezt az állítást axiómaként kezeli. A *Handbuch der Religionsgeschichte* (Hrsg. von J. P. Asmussen und J. Laesse. Göttingen, 1971) bevezetésének szerzője J. Prytz Johansen a definíciók számosságának tényét egyenesen az általános meghatározás reménytelenségével köti össze. Az *Encyclopédie de la Pléiade – Histoire des religions* (Paris, 1970) külön alfejezetet szentel a vallás fogalmi meghatározásának (3–12. p.), melynek írója, A. Brelich az „expérience du sacré” (4. p.) fogalma felől, azaz végső soron R. Otto nyomán közelíti meg a kérdést, anélkül, hogy kifejezett definícióra vállalkozna. Mindazonáltal a vallásfilozófusok saját tudományuk tárgykörének meghatározhatósága iránt táplált szkepticizmusa nem vezethető le kizárólag a vallástörténészek kételyeiből. Az európai filozófia történetében létezik a vallásfilozófiai problémák tárgyalásának olyan módja is, mely eleve elkerül-

hetővé teszi a tudomány mibenlétének részletekbe menő explikálását. Így pl. U. A. Padovani: *La filosofia della religione é il problema della vita* (Milano, 1937) c. művében nem valamiféle elvont meghatározás, hanem a metafizikai előfeltevések felől próbálja kibontani a vallásfilozófia problémáit. Ezek között természetesen első az istenség létezésének (*l'esistenza della divinità*) rögzítése (8. p.). Hasonló utat jár be Lotze is, aki számára valamely egységet teremtő magasabb princípium – nevezük ezt Istennek, istenek világának (Götterwelt) vagy világléleknek (Weltseele) – létezésének elismerése már elégséges feltétele a vallásfilozófiai problémák megfogalmazásának. Vö. H. Lotze: *Grundzüge der Religionsphilosophie*. Leipzig, 1894, 7. p.

³ Vö. R. W. Hepburn: *The Philosophy of Religion*. In *An Encyclopedia of Philosophy*. Ed. G. H. R. Parkinson. London–New York, 1988, 857–879. p.

⁴ J. T. Ramsey: *Religious Language, An Empirical Placing of Theological Phrases*. London, 1957, 49. p.

⁵ F. Ferré: *Language, Logic and God*. New York, 1961, 9–30. p. Vö. The Definition of Religion in *Journal of the American Academy of Religion*, 38. (1970) 3–16. p.

⁶ J. Collins: *The Emergence of Philosophy of Religion*. New Haven–London, 1969, 351–422. p.

⁷ W. F. Zuurdeeg: *An Analytical Philosophy of Religion*. London, 1958, 14–73. p. Némileg eltérő álláspontot képvisel D. M. High: *Language, Person and Belief. Studies in Wittgenstein's Philosophical Investigations and Religions Uses of Language*. New York, 1967, 136–150. p.

⁸ L. Kolakowski: *Religion*. New York–Oxford, 1982, 9. p.

⁹ W. F. Blackstone: *The Problem of Religious Knowledge. The Impact of Philosophical Analysis on the Questions of Religious Knowledge*. New Jersey, 1963, 38–45. p.

¹⁰ A két véglet között természetesen létezik közvetítés. Így pl. W. James: *The Varieties of Religious Experience. A Study of the Human Nature*. (New York, 1902) c. művében (27. p.) egyfelől szkeptikus a fogalomalkotást illetően, másfelől ő maga is megalkot egy feltételes érvényességű, kizárólag műve keretei között használható „would-be definition”-t (uo. 29–31. p.).

¹¹ A németek közül elég itt Ernst Benz, Kurt Goldammer és Wilhelm Mühlmann munkásságára emlékeztetni. A szent szinte a világ minden kultúrnyelvén megjelent. Olaszországban Ernesto Bounaiuti fordításában, először 1926-ban. Az olaszországi recepció értelmezéséhez különösen jelentős U. Bianchi: *Probleme der Religionsgeschichte*. (Göttingen, 1964) c. műve. Angol nyelvterületen a század első éveitől tartunk számon terjedelmesebb fordításokat (*Naturalism and Religion*. Translated by J. A. and M. R. Thomson. London, 1907). A *Religious Essays. A Supplement to the „Idea of the Holy” by R. Otto* (Translated by B. Lunn. London, 1931) c. kötet jelentős részben az *Aufsätze das Numi-*

nose betreffend (Stuttgart–Gotha, 1923) c. kötet anyagára épül. Fontos értelmezések: J. M. Moore: *Theories of Religious Experience with Specific Reference to James, Otto and Bergson*. New York, 1938, valamint R. F. Davidson: *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*. Princeton N. J., 1947. Otto recepciója az Egyesült Államokban részint a teológusok (Paul Tillich), részint a chicagói vallástörténeti iskola, ezen belül is elsősorban Eliade és Kitagawa munkássága révén valósult meg. További jelentős impulzusok mutathatók ki J. L. Adams és J. Wach műveiben. A teológiai recepció fontos művei: W. Haubold: *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie Rudolf Otto's*. Leipzig, 1940, és J. W. E. Sommer: *Der Heilige Gott und der Gott der Gnade bei Rudolf Otto*. Frankfurt am Main, 1950. Az érett Otto teológiához fűződő viszonyát illetően lásd *Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie*. München, 1932, valamint *Freiheit und Notwendigkeit. Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte* (Tübingen, 1941) c. műveit.

¹² G. van der Leeuw: *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte*. In *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Sonderdruck. Jg. 19 (1938) Heft 1/2. 71. p.

¹³ E. Benz: *Rudolf Otto als Theologe und Persönlichkeit*. In *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute. Zur Hundertjahrfeier seines Geburtstags 25. September 1969*. Hrsg. E. Benz. 32. p.

¹⁴ Benz emlékei szerint az egymással egyébként élesen szemben álló marburgi barthiánus és bultmanniánus diákkörök még 1935-ben is „pogány templomnak” (Götzentempel) bélyegezték Otto vallástörténeti kutatásait. Vö. E. Benz i. m. [13], 33. p.

¹⁵ Mindazonáltal érdemes rögzíteni, hogy a liberális teológia számos vonatkozásban pozitív ösztönzéseket is adott Ottónak.

¹⁶ E. Benz szerint a Marburgban elszenvedett támadások meggyengült egészsége mellett jelentős szerepet játszottak viszonylag korai nyugdíjba vonulásában. Vö. E. Benz i. m. [13], 31. p.

¹⁷ Rövidebb terjedelmű életrajzot és pályaképet ad R. Schinzer: *Rudolf Otto – Entwurf einer Biographie in Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*. Hrsg. von E. Benz. Leiden, 1971, 1–30. p., valamint R. Boeke: *Rudolf Otto's Leben und Werk in Numen*. Bd. XIV. 1967, 137. skk.

¹⁸ Az alábbiakat használtam: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Hrsg. von Joseph J. Höfer und K. Rahner. Freiburg, 1986; *Die Religion in Geschichte der Gegenwart*. Hrsg. von K. Galling. Tübingen, 1986; *Encyclopedic Dictionary of Religion*. Ed. P. Kevin Meagher, Th. O'Brien and M. Aherne. Washington, 1979; *Philosophisches Wörterbuch*. Hrsg. G. Schischkoff: Stuttgart, 1965; *Dizionario dei filosofi del novecento*. É. n., h. n.; *Dictionary of Philosophy and Religion*. Ed. W. L. Reese. New York, 1980; *Enciclopedia filosofica*. Firenze, 1967; *Dictionnaire des philosophes*. Ed. D. Huisman. Paris, 1984.

¹⁹ A legjelentősebbek: *Rudolf Otto – Festgruß*. Hrsg. von H. Frick. Gotha, 1931; *Rudolf Otto – Gedächtnisfeier der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität*. Ansprachen und Grußworte. Hrsg. von der Theologischen Fakultät Marburg. Berlin, 1938. Külön említést érdemel a *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Jg. 19 (1938), Heft 1–2., illetve a már többször idézett *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute* (Hrsg. E. Benz. Leiden, 1971) c. gyűjteményes kötet. Rudolf Otto publikációinak legteljesebb jegyzékét tartalmazza: H. W. Schütte: *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Otto's*. Berlin, 1969.

²⁰ A marburgi egyetemi archívum számos kéziratot őriz Otto hagyatékából. Ezek között található egy saját maga által írott pályakép is. A források szűkösségéből és feldolgozatlanságából következően nem tudtam elkerülni, hogy e monografikus igényektől messze álló írásban időnként e kéziraatra is utaljak. Hivatkozásaim ilyenkor – a szokásos módon – a kézirat levéltári jelzete (HS) és azonosítási száma után az adott jelzet alatt nyilvántartott anyagon belüli lapszámra utalnak.

²¹ Szemléletes példája ennek *A szent* első kiadása, ahol a gondolatok parttalan áradása, a fő- és mellékmondatok beláthatatlan szövevénné való összekapcsolása néha egyenesen olvashatatlanná teszi a szöveget. Vö. R. Otto: *Das Heilige*. 1917, 141. p. A későbbi kiadásokban az átdolgozások következtében valamivel jobb a helyzet, meglehet a mű a többszöri lényegi, tartalmi-stilisztikai átdolgozás ellenére is nehezen olvasható.

²² G. van der Leeuw tanulmánya Ottóról utal erre a körülményre. G. van der Leeuw: *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte*. In *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Jg. 19 (1938), Heft 1–2. 75. p.

²³ Később e probléma tudományos munkásságában is megjelent, vö. *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. (Tübingen, 1904); *Goethe und Darwin*. (Göttingen, 1909) c. könyveit, valamint *Darwinismus und nationale Theologie* (In *Sünde und Urschuld*. München, 1932) c. írását.

²⁴ Schulzról lásd Stefan-Schmidt: *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*. Berlin, 1960, 25. p. Schulz 1894-ben publikált *Apologetikája* valószínűleg azokból az előadásokból nőtt ki, amelyeket Otto is hallgatott.

²⁵ Gloel hosszú időn át levelezésben állt Kählerrel. Kapcsolatukról lásd M. Kähler: *Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert*. Berlin–München, 1962, 291. p.

²⁶ Vö. R. Schinzer i. m. [17], 4. p.

²⁷ Ennek a hatásnak a nyomait bizonyos mértékig még *Aszent* is őrzi. Vö. R. Schinzer i. m. [17], 5. p.

²⁸ Vö. HS 797/578 8. p.

²⁹ HS 797/566 nyilvántartási számon fennmaradt Otto útinaplója, melyet 1891. augusztus 16. és 1891. október 9. között erről az utazásról vezetett.

³⁰ Az erichsburgi időszak egyik tanúja, E. So így emlékezik: „Az 1528-ban az idősebb Erich herceg által épített várban szemináriumot rendeztek be 12 jelölt számára, akik két éven át második vizsgájukra készültek itt. A népnyelv csak 12 apostolnak hívta őket. S lám: egy napon az apostolok között megjelent Rudolf Otto is. A viszontlátás okozta meglepetés és öröm egyforma nagy volt. E két évben szinte naponta találkoztunk.” HS 797/579 4. p.

³¹ Az adat W. Thienemmetől származik, HS 797/577 1. p.

³² Vö. HS 797/580 41 6. p.

³³ Otto e feljegyzésében részletesen ír a táncoló dervisekről. Bár a turisztikai látványossággént művelt rituális cselekmény kommersziális jellege elborzasztóan hat rá, az eksztatikus vallásosság élményszerűsége mélyen megragadja. E feljegyzés szerint gondolkodásában már ekkor (1895) jelen van az az igény, hogy a vallásosságot érzelmek analízise révén ragadja meg – vagyis A szent koncepciójának alapgon-
dolata. Vö. HS 797/580 54.b p.

³⁴ R. Otto: *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther*. Göttingen, 1898.

³⁵ N. Söderblom ekkor Párizsban tevékenykedett lelkészként. 1900-ban fejezte be kutatásait a mazdaizmus túlvilági képzeteiről, mellyel a Sorbonne-on doktorált. 1894 óta voltak németországi kapcsolatai, valószínűleg Ottót is ez idő tájt ismerte meg.

³⁶ Vö. R. Otto: *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung*. 4. Aufl. H. n., 1905.

³⁷ R. Otto: *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. Tübingen, 1904.

³⁸ R. Otto: *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*. Tübingen, 1909.

³⁹ Dr. K. Flemming emlékezései szerint az ezt megelőző években Otto egészségi állapota oly bizonytalan volt, hogy „bár Isten igéjének hirdetése szívügye volt”, a szöszékre sem léphetett fel. HS 797/578 4. p.

⁴⁰ Vö. Ézs 6,3: „Szent, szent, szent a Seregek Ura,
dicsősége betölti az egész földet!”

⁴¹ HS 797/572.

⁴² A. Paus: *Religiöser Erkenntnisgrund. Herkunft und Wesen der Aprioritheorie Rudolf Ottos*. Leiden, 1966, 2. p.

⁴³ A szervezet megalakulásáról a *Christliche Welt* Jg. 6–9. (1921) Heft 10. tudósít. Részletes adatokat, dokumentumokat közöl R. Schinzer i. m. [17], 21. skk.

⁴⁴ Birger Forell svéd lelkész visszaemlékezéseit HS 797/735 számon tartják nyilván a marburgi egyetemi archívumban.

⁴⁵ R. Schinzer i. m. [17], 27. p. legalábbis ezt valószínűsíti.

⁴⁶ A *West-östliche Mystik* (Gotha, 1922) központi gondolata Eckhardt mester és az indiai misztikus Shankara alakjának összehasonlítása.

⁴⁷ Ha eltekintünk a vallástörténeti kutatásokat politeista bálványkultusként értelmező ortodox teológiai állásponttól, s pozitív módon fogalmazzuk meg a problémát, még mindig két egymással ellentétes interpretációt megengedő álláspont olvasható ki az Otto-értelmezésekből. Az egyik álláspont azt fogalmazza meg, hogy Otto minden olyan kutatása mellett is, amelyek nem keresztény vallásokra irányultak, alapvetően protestáns teológus maradt. Vö. Stefan-Schmidt i. m. [24], 303. p. A másik álláspont szintén elismeri Otto keresztény teológusi mivoltát, ám ezt vallástörténeti kutatásait prekoncipiáló körülményként értelmezi. Vö. K. Rudolph: *Die Religionsgeschichte in der Leipziger Zeit*. Berlin, 1962, 55. skk.

⁴⁸ R. Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 31–35. kiad. München, 1963. (továbbiakban: DH) 5. fejezet, 38–42. p., itt például kizárólag numinózus himnuszokat közöl.

⁴⁹ Ez figyelhető meg pl. a 14. fejezetben, DH 116–134. p. Másutt, mint pl. a 7. fejezetben (DH 54–55. p.) az idézett Szophoklész-sor nem egyszerűen „illusztrál”, hanem a hozzá kapcsolt értelmezéssel árnyalja a vizsgált fogalmat.

⁵⁰ S. Holm: *Apriori und Urphänomen bei Rudolf Otto*. In *Rudolf Ottos Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*. Hrsg. von E. Benz. Leiden, 1971, 71. p.

⁵¹ Vö. Überweg-Heinze: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Bd. IV. Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. Hrsg. von T. K. Oesterreich. 13. Aufl. Basel, 1951, 128. skk.

⁵² A [romantikusok] „...nemcsak költők akartak lenni, de filozófusok is, amennyiben azt az álláspontot képviselték, hogy a költészet és a filozófia áthatja egymást. A vallás, mítosz és szimbólum iránt megnyilvánuló érdeklődésük, mely a romantika folyamán egyre erősödött, éppen ezért konzekvens volt. Már Arisztotelész is megmondta, hogy aki a mítosz barátja, az bizonyos tekintetben filozófus is.” I. Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*. Bd. II. Neuzeit und Gegenwart. 4. Aufl. Freiburg i. Br.–Basel–Wien, 1960, 363. p.

⁵³ N. Abbagnano: *Storia della filosofia*. Vol. terzo. La filosofia del Romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e il XX. Torino, 1974, 23–27. p. – az ironia, a tradicionalizmus, az optimizmus és a titanizmus mellett a romantika fogalmi jegyének tekinti az abszolútum kutatását is.

⁵⁴ Vö. I. Copelston: *A History of Philosophy*. London, 1963. Vol. VII. 17. p., az irodalom és a filozófia kapcsolatáról lásd E. Bréhier: *Histoire de la philosophie*. Tom II. Paris, é. n., 727. p.

⁵⁵ Schleiermacher filozófiájának mégoly vázlatos ismertetése is messze meghaladná e tanulmány kereteit. Részletesebben lásd W.

Dilthey: *Leben Schleiermachers*. In *Gesammelte Schriften*. Bd. XIII., 1–2 Halbband és Bd. XIV., 1–2 Halbband. Göttingen, 1970. Újabb irodalom: W. Totok: *Handbuch der Geschichte der Philosophie*. Bd. V. Frankfurt am Main, 1986, 204–211. p.

⁵⁶ Vö. F. W. Kantzenbach: *Schleiermacher*. Hamburg, 1967, 148–151. p. K. Barth 1921 májusában írja először E. Thurneysennek, hogy hadüzenetet tervez Schleiermacher, „az egyházatya és vallási virtuóz ellen”. Vö. K. Barth–E. Thurneysen: *Briefwechsel*. Bd I. 1913–1921. Zürich, 1973, 489. p. Legátfogóbb kritikája: K. Barth: *Die Theologie Schleiermachers*. Zürich, 1978.

⁵⁷ Vö. W. Dilthey: *Leben Schleiermachers*. In *Gesammelte Schriften*. Bd. I. Erster Halbband. 1768–1802. Hrsg. von M. Redeker. Göttingen, 1970, 94–156. p.

⁵⁸ E gondolat részletekbe menő értelmezése e keretek között nem lehetséges. Érdekes adalékokat nyújt a fent idézett Dilthey-monográfia második kötete, in *Gesammelte Schriften*. Bd. XIV/2. Hrsg. von M. Redeker. Göttingen, 1966.

⁵⁹ Ezért fogalmazódik meg vele szemben gyakran a spinozizmus vádja. Kettőjük kapcsolatáról lásd Th. Cameter: *Spinoza und Schleiermacher*. Stuttgart–Berlin, 1903.

⁶⁰ Vö. Fr. Schleiermacher: *Der christliche Glaube*. Hrsg. von M. Redeker. Berlin, 1960, (32–61.§) 185–339. p.

⁶¹ Vö. R. Otto DH 10. p.

⁶² Vö. R. Otto DH 10–11. p.

⁶³ Vö. R. Otto DH 66. p.

⁶⁴ Vö. R. Otto DH 67. p.

⁶⁵ R. Otto DH 10–11. p.

⁶⁶ R. Otto DH 23. skk

⁶⁷ Vö. 35. jegyzet. Söderblom könyvének pontos adatai: N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*. Leipzig, 1915.

⁶⁸ Vö. R. Otto DH 5. p.

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ A *Naturalistische und religiöse Weltansicht* már 1904-ben „a csodálatostól és titokzatostól való megragadottságról” ír a vallás fogalmát elemezve. Vö. 2. Aufl. 1909, 33. p

⁷¹ R. Otto DH. 5. p.

⁷² R. Otto DH 6. p.

⁷³ R. Otto DH 5. p.

⁷⁴ R. Otto DH 6. p. A Biblia Hebraica szóhasználatában a *qados* és *qódes* szavak a „szent”, „szentség” igen széles jelentéskörét jelölik. Az alap (qual) igetörzs perfectumában tiszta, megszentelt (Vö. 1Sám 21,6, más összefüggésben Hag 2,12). Visszaható (nifál) igetörzsben „Isten önmagá szentségéről”, lásd Ez 20,41. Intenzív aktív igetörzs (piél): rituális tevékenység által szentté tenni, ld. 1Kir 8,64. A jelentés természetesen

nemcsak az igetörzsekben változhat, hanem azzal kapcsolatban is, hogy kire vagy mire vonatkozik: személyre – vö. Ézs 65, tárgyra – vö. 2Móz 29,21 stb. A szó valószínűleg a *kadad* szóból ered, ami elkülönítést, kultikus értelemben vett levágást jelent, így a görög *temenosz* jelentésével rokon. Bár jelentésköre rendkívül széles, igen nehezen képzelhető el – bármilyen racionalista átértelmezéssel – pusztán „jó”-nak fordítása. Másfelől a héber szövegből az eredeti jelentéskör Otto által feltételezett etikai átértelmezésének (sematizálásának) nyomai nem rekonstruálhatók.

⁷⁵ R. Otto DH 7. p.

⁷⁶ Ez egyaránt jelenti a *motust*, a mozgást mint eredményt, s a *motiót*, a mozgást mint folyamatot. Fontos, hogy Otto „momentumait” ebben a kettősségben szemléljük, mert így elkerülhető, hogy statikusan, a numinózus egy-egy aspektusának leírásaként értelmezzük őket.

⁷⁷ A mű gondolatmenetének megértését könnyíti, ha az első négy fejezet elolvasása után a hatodik, hetedik és kilencedik fejezetre térünk át. Ezt követően a tizenegyedik fejezetet vesszük sorra, majd az ötödik és a tizenkettediktől a tizenötödikig terjedő fejezetekre térünk át. A tizedik és tizenegyedik fejezet utat nyithat a szent kategóriájának értelmezéséhez, a tizenhatodik fejezettől a mű végéig a fejezetek számolásának sorrendjében olvasható. A könyv első felében a fejezetek „átcsoportosítása” nyomán átláthatóbbá válik a szerző gondolatmenete.

⁷⁸ R. Otto DH 8. p.

⁷⁹ Itt válnak explicitté Otto Schleiermacher-kritikájának végső előfeltevései, ti. hogy nála a numinózus fogalmát nem szükséges utólag hozzárendelni a teremtettség átérzéséhez.

⁸⁰ R. Otto DH 13. p.

⁸¹ R. Otto DH 14. p.

⁸² A klasszikus görög nyelv műsztérionfogalmából Otto misztérium-értelmezése csak erőszakoltan vezethető le. Ott ugyanis a szó egyaránt jelent titkot (*secret*), rejtélyt (*mystery*), titkos tanítást. Mivel a klasszikus görög nyelv a kifejezést mindenféle rejtély, titok stb. jelölésére használja (vö. Liddell-Scott: *Greek-English Lexicon* „műsztérion” címszó), magától értetődően semmit sem tud annak teljességgel pozitív tartalmáról, azaz – s ez Otto fogalomalkotása szempontjából mindegy – azon túl még egy sor másról is tud. Otto misztériumfogalma kétséget kizáróan az Újszövetség szóhasználatára épül. A fogalomnak ott két jelentésköre van, amit a *mysterium* és a *sacramentum* fogalmak segítségével értelmezhetünk. Az első értelemben használja: Mt 13,11; Róm 11,25; 1Kor 2,1, ill. 7 stb. Második értelemben: Ef 1,9; Ef 3,3; Kol 1,26 sk.; 1Tim 3,9 stb. Otto értelmezése leginkább az első jelentéskörből támasztható alá.

⁸³ R. Otto DH 13. p.

⁸⁴ R. Otto DH 15. sk. p.
⁸⁵ R. Otto DH 15. p.
⁸⁶ R. Otto DH 22. p. Isten antropomorf tulajdonságokkal való felruházásáról lásd: szeretet; Hós 11,1 gyűlölet Ám 5,21; öröm Deut 28,63. Isten haragjáról szemléletes képet fest Ézs 30,27–30, valamint 34,5–10. A babilóni fogság után – nyilvánvalóan az antropomorfizmus kiküszöbölése végett – Isten haragjának helyét a Sátán foglalja el. Vö. 1Krán 21,1. Részletesebben: R. Smend: *Die Entstehung des Alten Testaments*. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1984. Különösen 62–82. p.

⁸⁷ R. Otto DH 16. p.
⁸⁸ R. Otto DH 22. p.
⁸⁹ Uo.
⁹⁰ R. Otto DH 23. p.
⁹¹ R. Otto DH 27. p.
⁹² Uo.
⁹³ R. Otto DH 9. és 15. p.
⁹⁴ R. Otto DH 27. p.
⁹⁵ R. Otto DH 29. p.
⁹⁶ R. Otto DH 31. p.
⁹⁷ R. Otto DH 35. skk.
⁹⁸ R. Otto DH 42. p.
⁹⁹ R. Otto DH 43. p.

¹⁰⁰ Szophoklész *Antigonéja* első sztaszimonjának Otto által idézett két sorát Trencsényi-Waldapfel Imre így fordítja:

„Sok van, mi csodálatos,
 De az embernél nincs semmi csodálatosabb.”

Az értelmezés kulcsszava, a deinosz melléknév a magyar „csodálatos” szónál lényegesen szélesebb jelentéskört ölel fel, hiszen rettenet, félelmet, megdöbbenőt, sőt rosszat, gyászust és siralmast is jelent. Ha tekintetbe vesszük, hogy a 364 skk. sorokban éppen az emberlétben rejülő negatív lehetőségekről szól a költő, nemcsak az válik világossá, hogy a kardal alapvető üzenetét – ti. az emberi létezés csodálatos és egyszersmind félelmetes mivoltának kimondását – megfogalmazó deinosz melléknév egyetlen kifejezéssel nem fordítható magyarra, hanem az is, hogy Otto szakralizáló értelmezése voltaképpen belefér a görög szó jelentéskörébe.

¹⁰¹ R. Otto DH 66 skk.

¹⁰² R. Otto DH 70. p.

¹⁰³ A gondolatmenet a W. J. Wainwrighttól származik. A részletes vezetés megtalálható a *Dictionary of Philosophy of Religion* [18] „R. Otto” címszavánál.

¹⁰⁴ A probléma egyéb összefüggéseit a 8. fejezet másik két alfejezete fogalmazza meg.

¹⁰⁵ R. Otto DH 61. p.

¹⁰⁶ R. Otto DH 135. p.

¹⁰⁷ R. Otto DH 165. p.

¹⁰⁸ R. Otto DH 169. p.

¹⁰⁹ R. Otto DH 171. p.

¹¹⁰ Vö. Fr. W. Kantzenbach: *Programm der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen von Schleiermacher zu Moltmann*. München, 1978, 164. p.

¹¹¹ Az utóbbi közel két évtized irodalmát nagyobbbrészt változatlanul A szent problémavilágából levezethető kérdések határozzák meg. Elegendő itt J. Splett: *Die Rede vom Heiligen*. (Freiburg im Breisgau-München, 1971), illetve a C. Colpe által kiadott *Die Diskussion um das Heilige*. (Darmstadt, 1977) c. művekre utalni. Újabb irodalom: *Das Heilige und seine Spur in das Moderne*. Hrsg. von D. Komper und Chr. Wolf, Frankfurt am Main, 1987.